

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

— под редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсѣнева, М. Артѣмова, П. Аршановъ (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова, Е. Белексонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Л. А. Зандера, В. В. Звѣнковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепникова, С. Кавертна, (Америка) Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кузьмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Логовскаго, Ф. Лива (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Окларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Е. Скобцовой, И. Смолча, В. Сперанскаго, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Феодорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), отца Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Гермонаха юанна).

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 25-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 25.

ДЕКАБРЬ 1930

№ 25.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

1. М. Артѣмовъ. Жива ли Россія? 3
2. С. Франкъ. Психоанализъ какъ міросозерцаніе 22
3. Г. Флоровскій. Споръ о нѣмецкомъ идеализмѣ 51
4. Н. Афанасьева. Вселенскіе соборы (по поводу «Обращенія къ православнымъ богословамъ»). 81
5. Н. Тургенева. Отвѣтъ Н. А. Бердяеву по поводу антропософіи. 93
6. Н. Бердяевъ. Споръ объ антропософіи 105
7. А. Салтыковъ. Новѣйшее движеніе въ области познанія христіанства. 115
8. Новыя книги: Л. Зандеръ «О Достоевскомъ» сборникъ статей подъ редакціей А. Л. Бема; В. Ильинъ. Hanns Lilje. «Das technische Zeitalter». 127

ЖИВА ЛИ РОССИЯ?*)

(Разсказъ ушедшаго изъ Россіи).

Съ тяжелымъ чувствомъ понинулъ я безотрадную дѣйствительность Совѣтской Россіи. Съ тревогой въ душѣ и съ болью въ сердцѣ оставилъ я близкихъ, друзей и родныхъ. Зіяющей раной горитъ во мнѣ всякое воспоминаніе о нихъ, отравляя всѣ впечатлѣнія здѣшней жизни. Сколько печальныхъ провожающихъ взоровъ, сколько болѣзненныхъ улыбокъ и шутокъ о своей судьбѣ подарено мнѣ на прощанье. И когда мелькнули на польской границѣ пограничные столбы и когда я поймалъ себя на мысли, что даже безпечныя и смѣющіяся лица чекистскихъ жандармовъ, мелькнувшихъ въ послѣдній разъ на террасѣ пограничнаго пункта показались мнѣ симпатичными и милыми сердцу, — тогда только во всей реальности, какъ на молитвѣ, всталъ въ душѣ моей образъ Россіи, безнечной милой, родной и сразу даленой. Вся грусть и печаль провожавшихъ друзей и близкихъ, всѣ ихъ слова и улыбки, ихъ послѣднія рукопожатія и поцѣлуи братскихъ объятій, — все слилось въ единый страстный синтезъ невыразимаго страданія Россіи...

Нужны десятилѣтія для художественной пер-

*) Статья эта принадлежитъ лицу недавно пріѣхавшему изъ Россіи. Она отражаетъ нѣкоторыя существенныя апокалиптическія духовныя теченія и настроенія внутри Россіи, но не претендуетъ на полную характеристику русской жизни. Редація.

спективы, чтобы передать этот синтез словами, нарисовать этот лик умирающей и уходящей Россіи. Только слово мастера или художника сумѣетъ передать впечатлѣнія отъ переживаеіи столь напряженныхъ и столь интенсивныхъ, глубокихъ и страшныхъ. Всѣ мы не разъ были свидѣтелями смерти нашихъ близкихъ. Мы знаемъ, какъ умираетъ человѣкъ. Мы знаемъ, какъ отходить русская душа — безмолвно и почти торжественно. Мы знаемъ, какъ умираетъ праведникъ и мудрецъ — смиренно и радостно. Но никогда еще не умирала Россія. Никогда еще такъ трагически не умирала великая нація, цвѣтущая, полная духовныхъ силъ и творческихъ возможностей, въ когтяхъ у звѣря, никогда еще великая культура не существовала на Голгофу на глазахъ у всего сочувствующаго ей человѣчества подъ крики «Распни се!», несущіеся со всего капиталистическаго міра...

И какъ же быть намъ, современникамъ, какъ намъ свидѣтельствовать, когда стоишь и скрежеть зубовой заглушаютъ сознаніе, когда давленный крикъ умирающихъ, проклятiя насилуемыхъ и вопль отчаянiя гонимыхъ не даютъ возможности разобраться въ собственной душѣ и не позволяютъ преодолѣть намъ въ нашихъ сердцахъ и глѣбѣ, и обиду, и злобу?

Если Россія дѣйствительно умираетъ, если ей дѣйствительно суждено уйти со страницъ исторiи и уступить свое славное мѣсто невѣдомому СССР, то страшенъ и мучителенъ ея конецъ, трагична и безславна ея смерть. Какими молитвами удастся предотвратить ея роковую судьбу, какія небесныя силы придутъ ей на помощь, чтобы избавить ее отъ муки страданiя и позора?

А здѣсь, въ сосѣдней комнатѣ отъ умирающей Россіи, ея бѣдныя затерявшіеся дѣти говорятъ о ея будущемъ, шумно спорятъ, кому властвовать

въ ней (или надъ ней), какіе установить въ ней порядки, какое придать ей политическое устройство, какъ распредѣлять въ ней ея національное богатство въ то время, какъ на территоріи СССР среди русскихъ людей лишь одна тема: жива ли еще Россія или Голгофа ея завершилась.

Тамъ никого уже не интересуетъ проблема политической программы, партійной оріентаціи, вопросы реальной политики, и даже вопросъ о будущей власти, ибо изсякла вѣра въ спасеніе отъ большевицкаго ига и сковавшаго рабства, изсякла надежда на освободительницу войну, одно нѣмое отчаяніе, одна безмолвная покорность ожидаемой смерти — вотъ картина той мрачной ночи, которой окутана распятая культура.

Въ чемъ же гибель Россіи? Въ чемъ проявляется ея умирание, смерть? Въ чемъ слышится ея предсмертный, сдавленный хрипъ? Гдѣ кончается Россія и въ чемъ обнаруживаетъ себя положительно, какъ культура, СССР?

Гибель Россіи, конечно, не въ продовольственныхъ ея затрудненіяхъ, какъ то кажется въ самомъ СССР обывателю и домашней хозяйкѣ, ибо всѣ эти затрудненія временны и легко преодолимы.

Гибель Россіи — не въ смерти ея лучшихъ сыновъ, ибо на смѣну имъ могли бы явиться ихъ дѣти, достойные преемники и продолжатели русской культуры.

Гибель Россіи — не въ рабствѣ, сковавшемъ полтораста милліоновъ людей и согнанныхъ къ постройкѣ совѣтской Хеопсовой пирамиды — пресловутой пятилѣтки, ибо всякому рабству приходитъ когда-то конецъ, приходитъ часъ освобожденія;

Гибель Россіи — не въ мукахъ моральнаго гнета, не въ позорѣ бессмысленнаго существованія, ибо страданіе не есть еще смерть.

Гибель Россіи — не въ обнищаніи ея населенія, ея кормильца-крестьянина, ибо обнищаніе это лишь перемѣщаетъ національное богатство изъ «индивидуальнаго сектора» въ «секторъ общественный».

Гибель Россіи не въ смертельной тоскѣ, объявшей всѣ классы общества и заливаемой водкой, ибо тоска лишь сопутствуетъ умиранію, а сама по себѣ еще не смерть;

Гибель Россіи — не въ разрушаемыхъ методически постепенно и втихомолну храмахъ и не въ томъ, что русскій мужикъ съ киркой и ломомъ въ рукахъ разбиваетъ при этомъ лики Христа и Божьей Матери на расписныхъ сводахъ храма, ибо Россія въ соціологическомъ смыслѣ шире Православной церкви, какъ человѣческаго института, а послѣдняя шире ея матеріальнаго воплощенія — храма;

Гибель Россіи — не въ томъ, что распродаютъ за безцѣнокъ безцѣнные сокровища русскаго духа, ибо въ этихъ сокровищахъ хоть и распыленная, но продолжаетъ жить Россія;

Гибель Россіи — не въ томъ, что интеллигенція ея пребываетъ въ полнѣйшей простраціи, что общественные идеалы ея претерпѣваютъ не только призракъ, но вывѣтрились безъ всякаго остатка и закатились одною явною или тайною мечтою объ еврейскомъ погромѣ, ибо Россія для жизни могла бы взрости въ себѣ и другую интеллигенцію...

Гибель Россіи — не въ упраздненіи ея университетовъ, не въ гоненіяхъ на научную мысль, не въ безжалостномъ глумленіи надъ ея искусствомъ и литературой, ибо всѣ эти гоненія представляютъ собою лишь функцію совѣтской власти, не безсмертной и не вѣчной;

Гибель Россіи, наконецъ, даже и не въ томъ, что волны безвѣрія захлестываютъ разрушенную

семью, что разогнаны монастыри и странники перевелись на русской землѣ, ибо въ волнахъ безвѣрія качественно омывается и обновляется церковь, теряя свой мертвыи балластъ, давно потерявшихъ вѣру членовъ, а монастырямъ, быть можетъ, провиденціально суждено выйти на судъ Божій и вспомнить, что кому много дано было, съ того много и спросится...

Нѣтъ, гибель Россіи въ томъ, что все перечисленное происходитъ одновременно въ единомъ процессѣ распада и разложенія, а главное въ томъ, что параллельно этому процессу обнаруживается другой процессъ, процессъ буйнаго роста новыхъ и молодыхъ элементовъ культуры, культуры однако не русской, культуры антипода, что на смѣну Россіи пришелъ уже и разсаживается на ея территории и распосылается и пагло хохочетъ опьяненный побѣдой, давно предсказанный пророками русской религіозной мысли, «грядущій хамъ».

СССР — имп ему. СССР — не совѣтская Россія. Въ ея паспортѣ, въ ея конституціи слово «Россія» вытравлено умѣлой и мстительной рукою, какъ нѣкогда въ Америкѣ отнавшія англійскія колоніи вытравили изъ паспорта САСШ имя великой Британіи. Большевизмъ, олицетворяющій всю совокупность новыхъ побѣговъ культуры въ СССР, — не только болѣзнь Россіи, не только немощь русскаго духа. Такой діагнозъ не раскрываетъ еще онтологической сущности большевизма, какъ и медицинскій діагнозъ, самый вѣрный и точный не раскрываетъ истинной причины, онтологической сущности распада матеріальной оболочки чловѣка.

Большевизмъ есть болѣзнь провиденціальная, посланная свыше, какъ наказаніе, призванная сознательно на свою голову всеми классами русскаго общества, ибо если страданіе мистически означаетъ призывъ о помощи, брошенный къ вер-

хамъ, то вождельніе есть тотъ-же призывъ, обращенный нъ низамъ. Этотъ яризывъ взлелѣяла у себя на груди русская интеллигенція и понадобилось цѣлое столѣтіе безбожного вождельнія, чтобы поднять со дна бездны тѣ сонмы темныхъ и стихійныхъ силъ, которыя захлестнули Россію изъ края въ край.

Россія вождельла революцію и вотъ революція явилась, какъ одержимость темными силами, какъ хорей преступнаго и святотатственнаго штурма небесъ. Ибо всякая революція есть попытка положительныхъ и свѣтлыхъ началъ въ союзѣ съ темными и стихійными силами произвести прыжокъ изъ царства необходимости въ царство свободы, попытка, всегда обреченная на неудачу, благодаря роковому союзу со стихійными началами. Потому-то такъ трагичны бывають всѣ революціи во всѣ времена. И какъ воинство ангеловъ имѣетъ вождя въ лицѣ Архангела Михаила, такъ и полчища темныхъ духовъ и сонмы бѣсовъ, этого звѣря міровъ невидимыхъ, а также и стихійныя силы имѣють своихъ предводителей, своихъ вождей, по іерархической высотѣ и по могуществу своему не уступающихъ Архангелу Михаилу.

Мы не знаемъ настоящихъ именъ этихъ вождей, но несомнѣнно это князья тьмы. Быть можетъ это предтечи звѣря изъ Бездны или быть можетъ это Драконъ. Во всякомъ случаѣ это врагъ Христа, это — Антихристъ.

Большевизмъ есть зародышъ и провозвѣстникъ, а можетъ быть и ступень какой-то великой по духовному діапазону антихристіанской культуры, культуры Антихриста. Русская революція, интернаціональная по духу и замыслу, въ отличіе отъ другихъ національных революцій, есть не только процессъ ломки національной культуры,

но и процессъ преодолѣнія одной культуры другою, при этомъ сверхкультурною, русской культуры культурною ей антиподною. И большевизмъ является носителемъ и проводникомъ этой послѣдней. Она виѣдряется въ русскую почву, вочеловѣчивается въ оболочку русскаго человѣка. Всмотритесь внимательно въ это новое русское лицо въ СССР. Вы начинаете уже не узнавать прежняго мягкаго, безформеннаго, женственнаго русскаго лица въ стилѣ Бакунина и Толстого. Передъ вами начинается выявляться, хоть и не въ свѣтломъ аспектѣ, но всегда лицо андрогиннаго склада, каковымъ является, напримѣръ, лицо еврейское, чѣмъ отличается также лицо американца отъ лица англичанина. У Ленина сравнительно съ Бакунинымъ почти ничего женственнаго уже не осталось, ибо лицо его — одна сплошная крѣпкая мѣдь и только руки и нѣкоторыя свойства характера выдавали въ немъ остатки женственной природы русскаго человѣка. Но вотъ пройдетесь по Москвѣ и загляните въ безкончныя лабиринты совѣтскихъ департаментовъ — вы встрѣтите знаменитаго «человѣка съ портфелемъ». Въ прежнемъ русскомъ интеллигентномъ «чеховскомъ» лицѣ вы увидите теперь совсѣмъ новыя черты: вы начинаете различать оквадрачиваніе его бритаго подбородка, вертикальныя линіи вдоль лица, жесткость губъ, сосредоточенность взора не въглубь, а во вѣ, отъ чего получается впечатлѣніе зоркости взгляда. Измѣняется его походка, становится быстрѣе, болѣе соответствующая темпу современной жизни, пріобрѣтается привычка стоять не съ упоромъ на одну ногу, какъ это свойственно всѣмъ религіозно-культурнымъ людямъ, а съ упоромъ на обѣ ноги сразу, что изобличаетъ самоувѣренность и нахальство, измѣняются движенія, становясь болѣе суетливыми, болѣе спазматичными и конвульсивными, измѣняется голосъ, становясь

болѣе низкимъ и рѣшительнымъ, пріобрѣтается боязнь молчанія...

Гибель Россіи въ ея грядущихъ поколѣніяхъ. Современная молодежь, современная комсомолія претендуетъ на роль палача Россіи, это она распнетъ великую культуру, ибо если у современныхъ взрослыхъ разрушителей культуры, выросшихъ въ религіозной или полурелигіозной семьѣ, впитавшихъ въ себя хотя бы черезъ бытъ соки духовной русской культуры, гдѣ-то въ подсознательной сферѣ еще имѣются сдерживающія начала, то у молодежи уже ничего почти не осталось отъ этого. Дѣти же революціи, піонеры, или какъ ихъ называютъ теперь въ СССР, — красные дѣволита, эти некрещенные язычники, будутъ дико плясать послѣ смерти Россіи, строить свое новое отечество СССР и лѣпить свою новую культуру изъ обезличенныхъ этнографическихъ массъ бывшаго русскаго народа. Имъ принадлежитъ будущее, каковы бы ни были политическія судьбы СССР.

И вотъ я вижу здѣсь въ эмиграціи чистые и благородные порывы русской молодежи (напр., младороссы). Несмотря на всѣ ихъ симпатичныя примиренческія стремленія для задыхающей отъ раздоровъ эмиграціи и не смотря на всю любовь ихъ къ Россіи, я вижу въ нихъ микробы все той же болѣзни, которою больше столѣтія больна великая родина ихъ отцовъ и дѣдовъ, болѣзнь, завершившаяся параличемъ революціи. Это — микробы безрелигіознаго воспріятія общественной жизни, всегда обнаруживающіеся въ средствахъ борьбы, это — микробы властолюбія, всегда обнаруживающіеся въ духѣ вождельнія. Быть можетъ эти микробы нѣсколько обезврежены выпавшей на долю эмигрантской молодежи судьбы искупленія за грѣхи ихъ отцовъ, откуда и симпатія къ нимъ, но все же они не уничтожены, ибо только въ покаяніи и въ собственномъ осознаніи исторической не-

правды отцовъ преодолевается и злоба къ врагу, несовмѣстная съ образомъ рыцаря-воина Христова и властолюбія, какъ психическая социальная болѣзнь сатанинской одержимости.

И когда я вижу все же ихъ воинствующие позы, то въ сознаниі моемъ проходятъ столь еще свѣжія воспоминанія о двухъ великихъ ратяхъ, противостоящихъ въ СССР другъ другу: одни — здоровые, физически сильные, смѣлые, бодрые, смѣющиеся, веселые и самоуверенные номсомольцы и вся, такъ называемая, выдвиженческая молодежь, словомъ тѣ обширные надры, которые питаются пафосомъ строительства и энтузіазмомъ грядущихъ побѣдъ на аренѣ міровой исторіи. И другіе — серьезные, внутренне сосредоточенные, смиренно вымаливающие передъ образомъ Заступницы прощенье у Господа за свои грѣхи (и тѣмъ самымъ мистически и за грѣхи отцовъ своихъ), черпающие свою духовную силу и сподобившіеся за будущее въ духовномъ воспріятіи бытіиственной сущности переживаемаго момента, преодолевающие свое человѣческое уныніе и злобу въ жалости къ врагу и свободные отъ вождельніи къ власти, благодаря инымъ историческимъ перспективамъ и иному смыслу жизни.

Эти двѣ рати, сильныя наждап по своему, имѣющіи одинаковое право на будущее Россіи, стоятъ въ моемъ сознаниі и мнѣ такъ невыразимо жаль бѣдную русскую молодежь здѣсь, которой суждено вынести впереди новыя страданія, новыя мучительныя сомнѣнія, новыя разочарованія и неизбежныя пораженія.

Пораженія неизбежны, ибо судьба Россіи не зависитъ отъ политическихъ судебъ СССР, судьба молодыхъ силъ СССР не зависитъ отъ судьбы большевизма. Пусть налєнымъ желѣзомъ будутъ уничтожены всѣ большевики — дранонъ останется живъ въ душахъ его понолѣнія, въ душахъ Рево-

люціи, впитавшихъ соки преступленія ихъ окружающей атмосферы лжи и насилія. Современной молодежи въ СССР, ея комсомолу, а не младороссамъ ярикадлежитъ будущее Россіи, въркѣе СССР.

И ошибочно думать, что въ нихъ — въ комсомолѣ и въ красныхъ дьяволятахъ — продолжится именно Россія, какъ и раньше продолжалась русская культура въ каждомъ ковомъ русскомъ поколѣніи. Сорокалѣтній Ивакъ ничего не имѣетъ общаго съ тѣмъ Ваней, какимъ онъ былъ семи лѣтъ и равнымъ образомъ ничего не останется отъ Ивана сорокалѣтняго, когда онъ будетъ девяностолѣтнимъ старцемъ. Одкако все же во всю жизнь Ивакъ останется самимъ собою — Иваномъ. Но вотъ онъ умираетъ, душа отъ него отлетаетъ, а тѣло продолжаетъ деформироваться и по закону сохраненія вещества не исчезаетъ; однако если до смерти деформирующееся тѣло продолжало всетакъ оставаться Иваномъ, то послѣ смерти еще не разложившійся трупъ уже не будетъ Иваномъ. Такъ и Россія теряетъ въ современныхъ поколѣніяхъ свою душу, а остающіяся этнографическія массы ея по закону сохраненія матеріи пойдутъ на образованіе ковой культуры.

Въ Москвѣ, въ Ленинградѣ и во многихъ другихъ городахъ СССР мокополія чистильщиковъ сапогъ на улицахъ закрѣпилась за такъ называемыми «айссорами» — яотомками древнихъ ассирійцевъ и сохранившихъ, конечно, въ деформированномъ видѣ, корни своего древняго языка. Эти чистильщики сапогъ — айссоры, какъ и старьевщики татары, какъ и торгаши греки, всѣ они — выродившіеся потомки великихъ культуръ, потерявшие свое подлинное національное лицо оторвавшіеся отъ религіозныхъ корней своихъ культуръ и поэтому измелъчавшіе, застывшіе, окоченѣлые обрубки живой великой культуры.

Такъ когда-нибудь, если не случится чудо и не

воскреснетъ распята Россія, потомни современныхъ «красныхъ дьяволятъ» съ русскими фамиліями, съ исовернапнымъ русскимъ жаргономъ, съ остатками прежнихъ національныхъ чертъ, застывшими и онаменѣлыми, приобщившіеся нѣ чуждой имъ по духу религіи въ свою очередь невѣдомо гдѣ будутъ чистить сапоги своимъ господамъ завоевателямъ и ничего нромѣ презрѣнія и ничемной, поздней и непужной «свободы самоопредѣленія» отъ нихъ они не получаютъ.

Только теченіе времени измѣнится въ соответствии съ прогрессомъ техники, ибо техника преодолеваетъ не только пространство, но и время. Тому, что раньше измѣнялось въ вѣнахъ, теперь достаточно десятилѣтій. Если айссоры, татары и грени растеряли свое національное лицо въ теченіе вѣновъ, то дѣтпмъ современныхъ красныхъ дьяволитъ понадобятся для этого десятилѣтія.

Въ сущности эта «чистка сапогъ» уже началась. Достаточно побывать въ совѣтской странѣ одинъ день, заглянуть въ любое совѣтское учрежденіе, въ совѣтскую квартиру, въ любое совѣтское общественное мѣсто, чтобы безошибочно различить, кто уже сейчасъ господинъ и кто, терпя свое національное лицо, работаетъ на него...

Большевизмъ — плвленіе далено выходящее изъ рамонъ политики, равно нанъ и эпопомни. Онъ является, накъ уже было поназано, проводникомъ новой сильной культуры Антихриста, культуры не національной, а интернаціональной, то-есть сверхнаціональной, всечеловѣческой.

Существуетъ огромная онтологическая разница, обнаруживаемая и соціологически, между культурою національной и культурою всечеловѣческой. Размѣры статьи не позволяютъ остановиться на этомъ вопросѣ, чтобы раскрыть онтологическій смыслъ обѣихъ культуръ. Одно несомнѣнно, что

культура всечеловѣчества, какъ и культура національная проходитъ здѣсь на землѣ свой жизненный путь въ полосѣ свѣта и тьмы. Въ духовномъ планѣ всечеловѣческая культура есть эсхатологическая грань челоѣчества — преображенное челоѣчество — Царство Божіе, а въ потенціальномъ смыслѣ — вселенская Церковь. Первичнымъ агрегатомъ этого бытія, и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ бы прообразомъ его, является религіозная община, братство, апостольская коммуна, которая характеризуетъ физическій планъ челоѣчества, кристаллизацию религіозной стихіи и литургійное начало соборности, какъ космической формы общественной жизни. Развитие этого аппарата въ психическомъ планѣ даетъ Церковь, какъ соборное челоѣчество. Это — теософія челоѣчества, органическая совокупность литургійнаго опыта, явленная въ откровеніяхъ о космической реальности и формулированная въ онтологическихъ законахъ бытія — религіозныхъ догматахъ челоѣчества.

Такова жизнь челоѣчества въ полосѣ свѣта. Зеркальнымъ отображеніемъ этой жизни на днѣ бездны или призрачнымъ существованіемъ челоѣчества въ полосѣ тьмы является слѣдующая лѣстница внизъ: 1) физическій планъ — классъ преимущественно избранный, какъ разорванное челоѣчество, сюда относится вся совокупность классовой категоріи общества, классовые челоѣческие институты, это — кристаллизация стихіи борьбы, насилія и преступленія; 2) психическій планъ — міровой городъ или безбожное челоѣчество, социалистическій идеалъ Zukunftstaat'a, Интернаціональ; 3) духовный планъ — Антихристъ или царство князя міра сего, гибель и духовная смерть челоѣчества, «жокецъ свѣта», обратная сущность эсхатологій челоѣческой исторіи.

Примѣнительно къ такому пониманію всечеловѣческой культуры революціи въ СССР пред-

ставляется въ лицѣ двойного процесса. Прежде всего революція и послѣдовавшая за нею реакція означаетъ погруженіе во тьму той русской культуры, на почвѣ которой по своему, по-русски, происходила борьба національныхъ силъ по выявленію различныхъ идей, лежащихъ въ основѣ культуры. Революція означаетъ мимолетную побѣду одной изъ этихъ идей, это трагическая хorea русскаго народа въ недоступное для его духовныхъ силъ царство свободы, а реакція, это паденіе вновь въ царство необходимости; разбуженныя стихійныя силы, вовлеченныя въ революцію, дѣлаютъ свое разрушительное дѣло, терзаютъ тѣло Россіи и влекутъ ее все ниже въ бездну, на днѣ которой отражается ея новый образъ въ видѣ растущей русской цивилизаціи. Процессъ этотъ до скуки повторяется въ исторіи, имъ переболѣла вся Европа на путяхъ перерожденія ея культуры въ цивилизацію.

Однако этимъ не исчерпывается значеніе и проявленіе революціи. Погруженіемъ во тьму культуры и тѣмъ, что культура эта оборачивается цивилизаціей, Россія не выходитъ изъ бытіиственныхъ рамокъ національнаго организма. Ея цивилизація остается все же *русской* цивилизаціей, между тѣмъ большевизмъ несетъ въ себѣ появленіе и ростъ элементовъ нерусскихъ, чуждыхъ и антиподныхъ. Вотъ этотъ процессъ есть уже выходъ на лоно всего человѣческаго организма, приобщеніе къ бытіиственной сущности всечеловѣчества. Короче говоря, русская революція есть борьба Антихриста со вселенною Церковью, есть магнитное поле, гдѣ сконцентрировались всѣ линіи силъ міровой цивилизаціи, мірового Города. Она представляетъ собою не только драму Россіи, но и драму всего человѣчества, его грядущую гибель. Идея вселенскаго спасенія, какъ равнодѣйствующая линій силъ развитія общества, какъ отобра-

жається равнодѣйствующей темныхъ силъ, а классовая борьба, доведенная въ СССР до кипѣнія, напоминаетъ образъ того огненнаго Сѣраго Озера, откуда скизозелъ и явился Драконъ, то-есть родную стихію Антихриста. Въ то же время она являетъ образъ разорваннаго и раздробленнаго челоуѣчества, а стихія кечеловѣческихъ преступленій и чудовищныхъ насилій окончательно разоблачаетъ морду Звѣря за маской трескучихъ и громкихъ фразъ о социализмѣ и братствѣ народовъ.

Въ какихъ же конкретныхъ общественныхъ формахъ обкаруживается историческая проявленность Антихриста въ СССР и кто является носителемъ его духа и проводникомъ этой гибельной всечеловѣческой культуры. На этотъ счетъ въ самой совѣтской Россіи можно найти отвѣтъ въ обширной подпольной рукописной литературѣ, изобилующей монографіями на различныя темы по религіозной философіи и по философіи исторіи. Эти рукописи преимущественно проникнуты апокалиптическими настроеніями, инья преисполнены великихъ сомнѣній и религіознаго малодушія въ видѣ безвѣрія, или же сіяють хиліастическими надеждами.

Если соціологическія монографіи считаютъ носителемъ новой культуры большевизмъ, то религіозно-философскія сочиненія донскиваются болѣе глубокаго и первичкаго онтологическаго смысла переживаемаго момента. И надо при этомъ сказать прпмо и открыто, что наиболѣе видное мѣсто въ этомъ отношеніи имѣють идеи, такъ или иначе ассоціирующие еврейское мессіакство. Можно опредѣленно констатировать, что Израиль нынѣ въ центрѣ вниманія, какъ когда. Но къ чести авторовъ, трактующихъ эти проблемы, ихъ іуданзмъ не созвучекъ актисемитизму, столь невѣроятко распространенкому въ СССР. По откошенію къ

антисемитизму онъ является скорѣе антитезисомъ, ибо протестуетъ противъ расоваго антисемитизма и зоветъ къ идейной борьбѣ съ іудаизмомъ, наряду съ евангельскимъ отношеніемъ нъ самимъ евреямъ, носителямъ этого іудаизма.

Нельзя не упомянуть одну изъ работъ, ставшихъ въ центръ вниманія Израиль. Изложенная въ страстномъ памфлетѣ подъ названіемъ «Два крыла Антихриста» она получила довольно широкое распространеніе, такъ какъ рукопись, написанная въ Ленинградѣ попадаетъ въ различныхъ «изданіяхъ» не только въ Москвѣ, но и въ Нижнемѣ Новгородѣ, на Уралѣ, и на Кавказѣ. Она содержитъ довольно грамотную социологическую часть о САСШ и СССР и развиваетъ идею, что человечество до сихъ поръ знаетъ лишь двѣ всечеловѣчески культуры: одну проявленную — еврейскую и другую, почти непроявленную въ общественныхъ формахъ и обнаруживающуюся лишь въ таургическихъ формахъ литургіи — христианскую, что еврейство, являясь единственнымъ мессіанскимъ народомъ встрѣтило въ лицѣ Россіи соперника, осуществляющаго свое свѣтлое мессіанство и что между соперниками давно назрѣвало неизбежное столкновеніе, каковымъ и является русская революція. Далѣе толкуетъ и комментируя Зомбарта, авторъ памфлета обращаетъ вниманіе, что въ проинновенной книгѣ мірового экономаста «Еврей и хозяйство» показано со свойственной Зомбарту объективностью и убедительностью, что капитализмъ есть порожденіе еврейскаго духа. Авторъ доназываетъ, что капитализмъ есть Израиль въ физическомъ планѣ. Его краснорѣчіе и банальное неистовство обрушивается главнымъ образомъ на К. Маркса, который, по мнѣнію автора, является скрытымъ апологетомъ капитализма и для борьбы съ христианскимъ духомъ свободы, присущимъ либерализму и анар-

хизму, К. Марнсь еоздадь донтрину еоціалізма (номмунізма), ноторый является дальнѣйшимъ развитіемъ напитализма по пути занрѣпощенія личности въ пользу гоеударетва. Авторъ ечитаетъ, что танімъ гоеударетвеннымъ напитализмомъ и явилея еовременный «еоціалізмъ на практинѣ» въ СССР, уже еоуществившій полное рабетво человека и личности. Въ занлюченіе авторъ приходитъ къ выводу, что большевизмъ является проводникомъ соціадизма, этой новой эманации евреискаго духа, а Карль Марнсь является апоетоломъ новой религін матеріалиетическаго еоціалізма, долженствующаго замѣнить собою историческое христіанетво, неспоеобное уже противостоять подлиннымъ хриетіанекимъ идеямъ свободы.

Произведеній на эту тему и въ этомъ родѣ въ различныхъ рукописныхъ епискахъ появляется въ СССР не мало. Нѣкоторые авторы, напрімѣръ, подходятъ къ этой же проблемѣ, разооблачая евейство въ духовномъ планѣ путемъ критики Библии, еопаривая божественность евейскаго Іеговы, низводя его на етупень темнаго духа и приписывая ему еамозванетво Сатаны.

Не входя въ еущетво затронутыхъ проблемъ, можно лишь констатировать вполне доетовѣрно, что матеріалиетическій еоціалізмъ имѣетъ всѣ черты современной религін, торжествующей и побѣдоносно наетупающей подъ предводительствомъ могучаго ордена ВКП (б). Эта религія имѣетъ свой культъ святыхъ и героевъ, она имѣетъ свою эпоху раннихъ мученическихъ апостоловъ — исторію революціоннаго движенія, — она имѣетъ свое каноничееое священное писаніе — и непогрѣшимыхъ Марнеа и Энгельеа, а въ начетвѣ новаго завѣта — Ленина, она имѣетъ свою мистичееую еоснову въ филееофскомъ матеріализмѣ и свое схолаетическое богословіе — въ новѣйшей діалекти-

къ матеріализма, свои раннія ереси (уклоны) и связанныя съ ними фанатическія репрессіи, она имѣетъ свою инквизицію — ГПУ, она создаетъ новый бытъ и новую мораль, проникаетъ во всѣ поры жизни, обленается въ формахъ искусства, словомъ, канъ и всякая новая религія, создаетъ свою культуру и лѣпитъ новыхъ людей.

Дать оцѣнку или хотя бы только показать достиженія этой новой, молодой, побѣждающей культуры темнаго человѣчества въ двухъ словахъ невозможно. Для этого нуженъ самостоятельный очеркъ. Одно несомнѣнно: прежняя русская культура, проницнутая, нанъ нинаная другая культура, подлиннымъ духомъ Спасителя и поэтому выходившая на арену всего человѣчества, надѣливъ русскій народъ атрибутами народа историческаго и мессіанскаго, — эта культура гибнетъ подъ напоромъ другой міровой культуры, уже завоевавшей почти весь міръ, культуры, освѣженной новыми религіозными откровеніями своихъ новыхъ пророковъ, пвленной въ формахъ государственнаго капитализма, названнаго для соблазна малыхъ сихъ социализмомъ. Вотъ въ этомъ гибель Россіи, въ этомъ ея трагедія и Голгофа!

Завершилась ли эта Голгофа? Жива ли Россія? Вопросъ этотъ, столь волнующій еще религіозную интеллигенцію тамъ въ Россіи, не имѣетъ въ сущности большаго значенія, ибо мистически судьба Россіи предрѣшена и давно уназана величайшимъ пророкомъ ея религіознаго сознанія Достоевскимъ, поставившимъ эпиграфомъ нъ его геніальнымъ Карамазовымъ евангельскія слова о зернѣ, которому суждено погибнуть, прежде чѣмъ произойти. Кто вѣритъ въ Россію такъ же пламенно, какъ вѣрилъ въ нее Достоевскій, тотъ не падаетъ духомъ, тотъ счастливъ, что мессіанство русской культуры не закончилось, что напротивъ переживается историческій моментъ выхода Рос-

сін на міровую арену, моментъ предсказанный танже другимъ пророкомъ Вл. Соловьевымъ. Правда, міровая арена Россіи оназалась ея Голгофой, по вѣдь не даромъ Россія всегда была страпою Воскресенія, не даромъ православный храмъ отнывалъ свои материнскія объятія образомъ Воскресенія Христова, не даромъ въ сознаніи народномъ Свѣтлое Воскресеніе всегда было праздниномъ среди праздниновъ, праздниномъ линованія народнаго, не даромъ даже въ стихіи быта вся Россія была пьяна Воскресеньемъ, иснаывая выхода изъ тоски въ буйномъ веселіи плоти, не даромъ величайшій художникъ Россіи написалъ свой пощайнный романъ, назвавъ его «Воскресеніемъ», — Россія воскреснетъ, воистину воскреснетъ, какъ воснресь ея Христось! Ибо Христось воплотилъ свое Тѣло во Вселенной Церкви, а вселенская Церковь есть міровая культура, есть соборное челоѡчество въ духовномъ планѣ своего бытія, а соборное челоѡчество есть возрожденное христіанство, а возрожденное христіанство есть воскресшая Россія.

...Вотъ я пріѣхалъ сюда, покинувъ Россію, для того, можетъ быть, чтобы повѣдать вамъ, друзья, свои грезы. И въ самомъ дѣлѣ я ничего не вижу вонругъ, ибо я грежу Россіей... Я вижу Архангела Михаила съ мечомъ въ рукѣ. Его дѣвственный ликъ андрогина сіяетъ восторженной радостью. Онъ спѣшитъ на помощь Россіи, чтобы на нести смертельную рану Дракону. Я вижу все его свѣтлое воинство — замученныхъ исповѣдниковъ вѣры Христовой, — вѣнцы ихъ сіяютъ въ небесахъ! Я вижу современный храмъ, умирающаго на Голгофѣ Православія, — этотъ островъ Достоѣрности среди бушующаго онеана лжи, среди яростной стихіи безвѣрія. Въ этомъ храмѣ въ полутьмѣ, освѣщенной свѣчами, стоитъ горсточка послѣднихъ русскихъ людей, горяча и напряжен-

на ихъ молитва и я слышу сквозь шумъ и суету мірового Города, сквозь ревъ автомобилей и звонки трамваевъ, сквозь стуки и лязгъ желѣза пятилѣтки, сквозь крики о помощи, сквозь громкую ругакъ пьяныхъ, сквозь хулу комсомольскихъ чашушекъ и самодовольные звуки Интернаціонала, сквозь проклятiя, стоны и хрипы умирающихъ — святыя слова молитвы: Да прiидеть Царствiе Твое, да будетъ Воля Твоя на земли, какъ и на Небѣ!..

Михаилъ Артемьевъ.

ПСИХОАНАЛИЗЪ КАКЪ МІРОСОЗЕРЦАНІЕ

I.

Психоанализъ Фрейда и его школы есть ближайшимъ образомъ медицинская теорія, своеобразное построение въ области патологій и терапіи душевныхъ болѣзней.

Какъ бы модна ни была теперь эта теорія, какъ бы много ни толковали о ней профаны вкривь и вкось, то восторгаясь ею, какъ величайшимъ открытіемъ, то шокируясь ея цинизмомъ и отвергая ее по эстетическимъ и моральнымъ побужденіямъ — необходимо, вслѣдъ за самимъ основателемъ этого ученія, твердо стоять на той точкѣ зрѣнія, что медицинская теорія подлежитъ только суду специалистовъ, что, какъ всякая эмпирическая теорія, она можетъ быть провѣрена только на основаніи соответствующаго спеціальнаго опыта — въ данномъ случаѣ клиническаго. Всякія разсужденія, на основаніи здраваго смысла и эмоціональныя оцѣнки профановъ здѣсь такъ же неумѣстны и смѣшны, какъ смѣшно отрицаніе Толстымъ бактериологій или порицаніе, высказанное, какъ говорятъ, герцогомъ Веймарскимъ дарвинисту Геккелю за то, что по ученію Дарвина и онъ, герцогъ, оказывался потомкомъ обезьяны. Въ частности, нелѣпо упрекать психоанализъ въ цинизмъ и неблагопристойности за то, что онъ,

въ поряднѣ изученія нервныхъ болѣзней, всныры-
ваетъ преобладающую, доселѣ недостаточно оцѣ-
ненную, роль сенсуальности въ душевной жизни
и занять тщательнымъ анализомъ этой сферы.
Фрейдъ совершенно справедливо уназываетъ, въ
отвѣтъ на подобныя «возраженія», что всякій врачъ
въ силу своей профессіи вынужденъ заниматься
вещами, которыя считаются «грязными»; онъ при-
водитъ мудрое и простое изреченіе своего учителя
Шарно, который въ отвѣтъ на уназаніе, что при-
чины нервныхъ заболѣваній бывають часто «по-
стыдными», имѣлъ обынновеніе говорить: «*ça n'em-
pêche pas d'exister*»; «постыдность» танихъ явленій
не мѣшаетъ имъ быть реальностью. Научныя теоріи
вообще не могутъ быть «благородными» и
«низменными», симпатичными и отталкивающими,
благонадежными и неблагонадежными — онѣ мо-
гутъ быть только вѣрными и невѣрными. Сужденіе
же о вѣрности психоаналитической теоріи остает-
ся, нанъ указано, дѣломъ специалистовъ, итогамъ
длительной и тщательной клинической-опытной
провѣрки. Профанъ, посольну онъ непредубѣж-
денно вдумается въ разсужденіи Фрейда и въ
приводимые имъ клиническіе случаи, долженъ ог-
раничиться здѣсь общимъ, наиболѣе правдопо-
добнымъ впечатлѣніемъ, что Фрейду, повидимо-
му, удалось сдѣлать въ области психопатологіи
весьма существенныя и терапевтически плодот-
ворныя отырытія.

Но психоанализъ давно уже пересталъ быть
чисто медицинскою теоріей. Прежде всего, онъ пре-
тендуетъ на значеніе общепсихологической теоріи;
онъ утверждаетъ, что ему удалось раскрыть
неизвѣстный до него основополагающій меха-
низмъ душевной жизни человека. Затѣмъ, онъ рас-
пространяетъ свои выводы на область духовной
жизни — на явленія эстетическія, этическія, ре-
лигіозныя, на соціальную жизнь. Кроме того,

психоанализъ восходитъ отъ спеціально-медицинской эмпириі до высшихъ философскихъ обобщеній. Правда, самъ Фрейдъ протестуетъ противъ того, чтобы его ученіе воспринималось, какъ философское міросозерцаніе; однако, цѣлый рядъ идей, высказываемыхъ имъ самимъ, несогласны съ этимъ протестомъ. Значительность научной личности Фрейда опредѣляется именно тѣмъ, что онъ сочетаетъ въ себѣ талантъ эмпирическаго изслѣдователя съ смѣлымъ полетомъ философско-конструктивнаго воображенія. И если онъ самъ сближаетъ свою теорію съ соответствующими ученіями Платона и Шопенгауера, или если онъ проводитъ параллель между своимъ ученіемъ и ноперниновской теоріей и дарвинизмомъ, то невозможно повѣрить ему, будто психоанализъ не есть міросозерцаніе. Но и независимо отъ открыто формулированныхъ философскихъ тезисовъ психоанализа, онъ, какъ всякое широкое эмпирическое обобщеніе, опирается на рядъ невысказанныхъ, молчаливо предполагаемыхъ философскихъ, предпосылокъ. То и другое, вмѣстѣ взятое, даетъ намъ право на чисто философскую оцѣнку психоанализа, на проверку его философскихъ выводовъ и предпосылокъ — проверку, которая ни въ малѣйшей мѣрѣ не затрагиваетъ и не предрѣшаетъ вопроса о достоинствѣ и значеніи психоанализа, какъ эмпирической медицинской теоріи, и можетъ быть проведена совершенно независимо отъ оцѣнки послѣдней.

Психопатологическое и терапевтическое ученіе психоанализа общезвѣстно. Мы кратко резюмируемъ его здѣсь, въ качествѣ исходнаго пункта для философской оріентировки. При изслѣдованіи душевно-нервныхъ заболѣваній — главнымъ образомъ, истеріи и навязчивыхъ состояній (*Zwangsneurosen*) Фрейдъ пришелъ къ убѣжденію, что нелѣпыя на первый взглядъ представленія и дѣй-

ствія больныхъ имѣють скрытый отъ самихъ пациентовъ разумный смыслъ. Они выражаютъ нѣкоторыя защитныя мѣропріятія, съ помощью которыхъ душевный организмъ приспособляется къ давленію на него скрытыхъ, подавленныхъ «цензурой» сознанія и потому безсознательныхъ влеченій. Существо этихъ влеченій Фрейдъ усматриваетъ въ остаткахъ половой жизни ранняго дѣтства — въ обыкновенно незамѣчаемой своеобразной инфантильной сексуальности, которая остается неудовлетворенной и которой ребенокъ стыдится или послѣдствій которой боится подъ вліяніемъ угрозъ родителей и воспитателей. Эти подавленные и скрытые отъ сознанія влеченія отчасти въ процессѣ утонченія («сублимированія») находятъ себѣ удовлетвореніе въ рядѣ символически — замѣщающихъ представленій и дѣйствій невротиковъ; и съ другой стороны, давленіе этихъ неудовлетворенныхъ и загнанныхъ въ глубь души желаній, нарушаетъ нормальный механизмъ душевной жизни и тѣмъ ведетъ къ нервно-душевымъ заболѣваніямъ. На основѣ этой теоріи строится соответствующая терапія психоневрозовъ. Поскольку удается, путемъ разспросовъ больного, изслѣдованій его сновъ и непроизвольныхъ ассоціацій, вскрыть безсознательные элементы его душевной жизни, и заставить больного самому ихъ осознать, освѣтить лучемъ трезваго «дневного» сознанія, болѣзнетворная сила этихъ элементовъ прекращается и достигается выздоровленіе.

Выводы, сдѣланныя изъ такихъ клиническихъ опытовъ психо-патологическихъ состояній, бросаютъ свѣтъ на душевную жизнь и нормальнаго человѣка. Въ нашихъ снахъ, въ промахахъ нашей памяти или нашего поведенія и пр., въ мечтахъ, которыя суть наши «дневные сны» и которыя потомъ оформляются въ поэтическомъ и мифологическомъ воображеніи, мы находимъ обнаруже-

ніе тѣхъ же бессознательныхъ элементовъ, которыя сводятся въ оскѣ своей къ явленіямъ инфантильной сексуальности, подавленнымъ, но не истребленнымъ цензурой сознанія. На основѣ наблюденій и догадокъ такого рода психоанализъ постепеко восходитъ къ своей общей философской конструкціи о природѣ душевной и духовной жизни, — конструкціи, которая одна только казъ здѣсь интересуеть.

II.

Однимъ изъ осконыхъ, характерныхъ положеній психоанализа является утвержденіе о наличіи и основополагающемъ значеніи *бессознательнаго* въ душевной жизни человѣка. Именно это свое утвержденіе Фрейдъ сравниваетъ, по его философскому значенію, съ открытіемъ Коперника и Дарвина; и ему кажется, что протестъ общественнаго мнѣнія, съ которымъ приходится бороться психоанализу, объяснимъ изъ тѣхъ же оснований, которыя обусловили протестъ современниковъ противъ коперниканства и дарвинизма. Во всѣхъ трехъ ученіяхъ содержатся, по мнѣнію Фрейда, открытія, посягающія на *гордыню* *человѣческаго самосознанія*: Коперникъ откилъ у человѣка вѣру въ центральное положеніе земнаго шара и, слѣдовательно, населяющаго его человѣчества во вселенкой; Дарвинъ лишилъ человѣка вѣры въ особое мѣсто его въ составѣ біологическаго міра, открывъ его происхожденіе изъ низшихъ зоологическихъ видовъ; и теперь Фрейдъ отнимаетъ отъ человѣка вѣру въ его достоинство, какъ сознательнаго, разумнаго существа, показывая огромное, опредѣляющее его жизнь значеніе бессознательныхъ по своему характеру и инфантильныхъ младенческихъ по своему содержанію душевныхъ движеній.

Надо сказать, что въ этомъ отношеніи, т. е. въ начествѣ ученія о наличіи и существенной роли безсознательныхъ элементовъ душевной жизни, психоанализъ не заслуживаетъ, какъ говорятъ французы, *ni tant d'estime, ni tant d'indignation* и Фрейдъ совершенно неправильно приписываетъ своему ученію значеніе полной новизны, и радикальнаго переворота въ человѣческомъ міросозерцаніи. Онъ самъ упоминаетъ, что безсознательныя представленія были въ психопатологіи открыты уже въ 80-хъ годахъ 19 вѣка нидерландскою шнолой изслѣдовавшей гипнотическія состоянія (Бернгеймъ и Тіебо). Блестящій анализъ «психическаго автоматизма» представилъ до Фрейда французскій же психопатологъ Пьеръ Жанэ. Въ философскомъ ученіи о безсознательномъ нужно было бы вспомнить еще цѣлый рядъ другихъ именъ. «Безсознательное» играетъ большую роль въ психологіи — въ частности, въ психологіи религій — американскаго психолога Джемса. Въ 70-хъ годахъ 19-го вѣка имѣла шумный успѣхъ (не встрѣтивъ никакого особаго протеста общественнаго мнѣнія) «Философія безсознательнаго» Эдуарда Гартмана. Гартманъ, въ свою очередь, заимствовалъ основную идею своего міровоззрѣнія у Шопенгауера, именно изъ его ученія о «сильной волѣ къ жизни», и психоанализъ съ этой стороны, какъ признаетъ самъ Фрейдъ, можетъ быть сближенъ съ пессимизмомъ Шопенгауера. Наконецъ — имѣются многіи другія имена — нужно вспомнить, что ученіе о безсознательномъ было развито еще Лейбницемъ, который дѣйствительно въпервые его открылъ въ лицѣ т. наз. *petites perceptions* незамѣтныхъ для рациональнаго сознанія представленій.

Но какъ бы то ни было, ученіе о безсознательномъ и его значеніи въ душевной жизни есть характерный и существенный моментъ міросозерцанія

психоанализа. Оно сливается въ послѣднемъ (такъ же, какъ у его родокачальниковъ Шопенгауера и Гартмака), съ другимъ существеннымъ психологическимъ мотивомъ — съ *волюнтаризмомъ*, съ ученіемъ, что не мысль, не раціональная сторока сознанія, а именно ирраціональная, слѣпая стихія волевыхъ влеченій образуетъ существо душевной жизни. Именно потому, что честь этого «открытія» вовсе не принадлежитъ психоанализу, что это ученіе имѣетъ уже давнія традиціи, психоанализъ въ этомъ отношеніи входитъ въ составъ могущественнаго философскаго теченія, направленнаго на преодоленіе раціонализма и интеллигентуализма — теченія, которое въ сущности характеризуетъ всю мысль 19-го вѣка, въ ея отличіи отъ міросозерцанія XVIII вѣка. Зачатокъ этого воззрѣнія можно усмотрѣть уже у Гердера и въ романтикѣ началъ 19-го вѣка; постепенно нарастаи и созрѣвая, оно покемному захватываетъ рядъ областей научнаго сознанія. Представленіе, что человекъ есть «разумное» существо, что опредѣляющимъ началомъ его жизни служить «разумъ», раціональная, логически обоскованная и яская мысль, постепенно смѣняется — во всѣхъ областяхъ знанія о человекѣ: въ политическихъ и социальныхъ ученіяхъ, въ исторіи права, въ этикѣ, въ языкознаніи и яр. — усмотрѣніемъ темной, подземной, стихійкой осквы человеческой жизни, которая неподвластна разуму и раціональкой волѣ человека. Не подлежитъ сомнѣнію, что психоанализъ въ этомъ отношеніи есть лишь «послѣднее слово» широкаго и вліятельнаго культурко-философскаго теченія, которое, по сравненію съ наивнымъ раціонализмомъ 18-го вѣка, существенно обогатило и углубило наше поиманіе природы человека.

Въ этомъ обстоятельствѣ — въ томъ, что психоанализъ въ центральномъ моментѣ его міросо-

зерцанія совсѣмъ не есть «новинна», модное ученіе нашихъ дней, а входитъ въ составъ одной изъ основополагающихъ тенденцій исторіи 19-го и 20-го вѣна — лежитъ уназаніе на его достоинство и положительное значеніе. Но отсюда можно усмотрѣть и его односторонность. Ирраціонализмъ и волюнтаризмъ, вскрывъ наличіе и значеніе незамѣченной прежде стихійной, подземной, безсознательной основы человѣческой жизни, естественно склонны, какъ всѣ умственные теченія, опредѣленные жизнеощущеніемъ данной эпохи, преувеличивать значеніе открытой имъ реальности и забывать, что ею отнюдь не исчерпывается вся полнота реальности. Кумиръ прежней эпохи — начало разума и разумной воли — будучи развѣнчанъ и свергнутъ съ престола, не перестаетъ все же быть реальностью; ирраціонализмъ вообще въ этомъ отношеніи часто склоненъ перегибать палку въ обратную сторону. Съ особенной остротой это ощущается именно въ психоанализѣ, какъ предѣльномъ выраженіи этой тенденціи. Когда вдумываешься въ это ученіе, то становится сомнительнымъ, имѣетъ ли вообще сознаніе, идеи и опредѣленные ими идеальные (или «духовные») мотивы какое либо значеніе въ человѣческой жизни. Правда, непосредственно психоанализъ какъ будто исходитъ изъ представленія, что душевная жизнь складывается именно изъ борьбы и, слѣдовательно, взаимодействія между «сознаніемъ», «идеями» и стихійными влеченіями; болѣе того, погруженіе влеченій въ темныя глубины безсознательности есть, согласно психоанализу, именно итогъ давленія на нихъ, т. е. дѣйствія сознательныхъ элементовъ человѣческой жизни — моральныхъ представленій, общественнаго мнѣнія, и т. п. Но чѣмъ дальше идетъ научная разработка психоанализа, чѣмъ болѣе детально онъ описываетъ механизмъ душевной жизни, тѣмъ болѣе вскрываются ирра-

ціональні, «слѣпые» стихійні норми самихъ этихъ сознательныхъ фанторовъ: такъ, совѣсть, моральное чувство оназывается производимъ выраженіемъ страха, страхъ въ свою очередь обнаруживаетъ свое послѣднее существо въ инфантильномъ «кастраціонномъ компленсѣ» или вообще оказывается производимымъ послѣдствіемъ задержаннаго сексуальнаго влеченія (libido). Вообще говоря, по признанію самого Фрейда, ученіе, по которому «я», центральная организующая и направляющая инстанція душевной жизни, фактически есть рабъ и плѣнникъ безлично-стихійной сферы (того, что психоанализъ называетъ «Es» — «оно»), стало нѣкимъ незыблемымъ догматомъ психоаналитическаго міровоззрѣнія. И хотя самъ Фрейдъ (въ своемъ послѣднемъ произведеніи «Hemmung» Symptom und Angst 1926) протестуетъ противъ таковой «догматизаціи» психоанализа, но и вносимыя имъ теперь поправки и усложненія не измѣняютъ существеннаго соотношенія этихъ двухъ началъ. Стихійное, темное, безличное въ человѣческой жизни является въ психоанализѣ нѣкой самодержавной или во всякомъ случаѣ наиболѣе могущественной силой; противостоящая ему и съ нимъ борющаяся инстанція «я» въ послѣднемъ счетѣ черпаетъ свою дѣйственную силу изъ того же стихійнаго начала. Для человѣческой личности, какъ первичной самодовлѣющей инстанціи, обладающей своей автономной значительностью, не остается мѣста въ системѣ психоаналитическаго міровоззрѣнія. Болѣе отчетливо это соотношеніе выступитъ передъ нами, если мы обратимся нѣ рассмотрѣнію самаго характернаго мотива психоанализа — его ученія о смыслѣ и значеніи сексуальнаго начала.

III.

Противники психоанализа, уназывая на огромное расширеніе въ немъ понятія сенсуально-

сти и на исключительно большое значеніе, приписываемое имъ этому началу, называютъ психоанализъ «пансенсуализмомъ». Фрейдъ рѣшительно протестуетъ противъ этого обозначенія, ссылаясь на (указанный нами выше) *дуализмъ* своего ученія, въ силу котораго механизмъ душевной жизни опредѣленъ именно борьбой *двухъ* волевыхъ устремленій — сенсуальныхъ влеченій и влеченій эгоистическихъ («*Ichtriebe*»). Оставимъ пока въ разсмотрѣніи этотъ вопросъ (мы увидимъ тотъ-часъ же ниже, что дѣло обстоитъ у Фрейда не такъ просто, какъ это выражено въ этой формулировкѣ). Безспорнымъ остается во всякомъ случаѣ чрезвычайное расширение понятія сенсуальности и доминирующее значеніе этого момента въ психоанализѣ. Въ этомъ расширеніи несомнѣнно есть своя правда; въ немъ заключено подлинное открытіе психоанализа. На непредвзятаго читателя производитъ убѣждающее впечатлѣніе, напр. основной тезисъ психоанализа о наличіи особой недифференцированной сенсуальной жизни въ младенчествѣ; съ этимъ открытіемъ несомнѣнно придется считаться педагогамъ. Существенно указаніе на наличіе видоизмѣненій, «сублимированной» сексуальности во многихъ сферахъ душевной жизни, въ поэтическомъ воображеніи, въ религіозномъ переживаніи, въ социальной жизни, равно какъ обнаруженіе широкой распространенности и у нормальныхъ людей зачатковъ того, что обычно зовется «половыми извращеніями» (аутоэротизмъ, гомосенсуализмъ, садизмъ и т. п.) Однако, это расширение несетъ въ себѣ теоретическую опасность дѣйствительнаго приближенія къ «пансенсуализму». Прежде всего, благодаря ему, понятіе сенсуальности становится неопредѣленно-широкимъ. Въ психоаналитической литературѣ, насколько мнѣ извѣстно, нельзя найти точнаго опредѣленія этого понятія и, слѣдовательно, его ограниченія отъ

другихъ понятій; «сексуальность» едва ли не совпадаетъ въ немъ съ душевными процессами, опредѣленными влеченіемъ къ наслажденію вообще (Lustprinzip). Въ такомъ случаѣ остается непонятнымъ почему только въ младенческомъ возрастѣ влеченіе къ питанію (сосанію) причисляется къ сенсуальной жизни; съ такимъ же правомъ къ ней могло бы быть причислено и гастрономическое вожделѣніе взрослыхъ. Болѣе существенна въ философскомъ смыслѣ та возможность злоупотребленія, которая дана въ центральномъ понятіи «сублимациі» («утонченія») сексуальнаго мотива. Танъ, искусство оказывается производнымъ отъ мечтаній или «дневныхъ сновъ», послѣдніе же, какъ и ночныя сновидѣнія, въ основѣ своей суть выраженія сенсуальныхъ импульсовъ; религія есть сублимация основного сексуальнаго мотива, скрытаго въ «отношеніи къ отцу» (т. наз. эдиповъ комплексъ); совѣсть, нравственное начало, имѣетъ свой корень, какъ уже сказано, въ «кастраціонномъ компленсѣ»; социальная связь между людьми, по ученію Фрейда («Massenpsychologie und Ichanalyse») производна отъ отношенія къ «вождю», которое въ основѣ своей есть «влюбленность» въ вождя, т. е. сенсуальное отношеніе; другая версія сближаетъ всякую симпатію и солидарность между людьми съ сексуальнымъ мотивомъ; семейная связь, отношенія между родителями и дѣтьми, уже цѣлномъ сводится къ сексуальности, причемъ «нѣжность» считается лишь составной частью сенсуальности, наряду съ «чувственностью». И даже такія области, какъ хозяйственная техника или языкъ, имѣютъ сексуальный корень. Мы видимъ, что «пансексуализмъ» если и не есть вполне точное опредѣленіе существа психоаналитическаго міровоззрѣнія, то во всякомъ случаѣ правильно отмѣчаетъ его основную тенденцію.

Для этой тенденціи весьма характерно, что строгое различіе между сенсуальными и эгоистическими влеченіями, существенное для первоначальной реданціи психоанализа, постепенно начинается въ немъ стусевываться (позднѣе Фрейдъ далъ новое обоснованіе «дуализма» своего ученія, о чемъ ниже). Соединительнымъ звеномъ между ними служить открытое психоанализомъ понятіе «нарцисма», самовлюбленности. Само по себѣ это открытіе опять таки весьма плодотворно и въ психопатологіи (Фрейдъ въ немъ нашелъ объясненіе «макин величія»), и въ общей психологіи. Но, съ другой стороны, благодаря ему, грань между сексуальнымъ и несексуальнымъ, какъ указано, грозитъ быть совершенно стерта. Существенные для «эгонизма» моменты самолюбія, самодовольства, чувства мести и т. п. сводятся теперь къ дѣйствию нарцисстической сенсуальности. Кромѣ того, по дальнѣйшей концепціи психоанализа, само единство многоклеточнаго организма, предполагаемое инстинктомъ самосохраненія, держится на взаимномъ притяженіи между клеточками, которое само есть въ свою очередь обнаруженіе сексуальныхъ влеченій самихъ клетокъ. Такъ, само человеческое «я», единство организма и, слѣдовательно, его душевной жизни, цѣликомъ опирается на сенсуальность и пронизано ею. Эгоистическія влеченія («Ichtriebe») — хотя это прямо и не доказывается до конца психоаналитиками — въ основѣ своей есть лишь другая форма сексуальности. Если Шиллеръ когда то сказалъ, что пона философы не выдумаютъ лучшаго устройства міра, міръ держится дѣйствіемъ двухъ силъ — *гoлoдa* и *любви* — то изъ этихъ двухъ началъ преобладающее и едва ли не универсальное значеніе психоанализъ приписываетъ *любви* (въ сексуальномъ смыслѣ).

Это наводитъ насъ на любопытную параллель

между психоанализомъ и *марксизмомъ* (экономическимъ материализмомъ). Экономическій материализмъ имѣетъ свою психологическую основу въ утвержденіи, что центральнымъ и глубочайшимъ двигателемъ человѣческой жизни является «го-лодъ или — шире говоря — норысть, влеченіе нъ материальнымъ благамъ; все остальное въ человѣческой жизни — политика, право, искусство, наука, религія — есть лишь «надстройна» надъ этимъ «фундаментомъ»; выражаясь въ терминахъ психоанализа, всѣ идеальныя, нематеріальныя, на своей поверхности «безнорыстныя» мотивы суть лишь «сублимація» человѣческой корысти (причемъ экономическій материализмъ также предполагаетъ, что скрытое здѣсь лицемѣріе по большей части остается неосознашымъ, «безсознательнымъ»). По аналогіи съ экономическимъ материализмомъ психоанализъ можно назвать «сенсуальнымъ материализмомъ» (смыслъ понятія «материализма» въ примѣненіи къ психоанализу мы постараемся точнѣе уяснить позднѣе). Въ стремленіи открыть темную, стихійную, подземную неизменную основу человѣческой жизни психоанализъ дѣлаетъ еще одинъ шагъ дальше по пути, проложенному марксизмомъ, отрываетъ еще болѣе глубокій и темный слой человѣческой душевной жизни. По сравненію съ сенсуальностью, корысть есть все же еще слишкомъ сознательное, раціональное, какъ бы все же «человѣческое» начало; подлинно стихійно-безличная, темная, животная подоплена человѣческаго бытія, его глубочайшій космическій и потому подлинно реальный корень скрытъ только въ «древнемъ хаосѣ» сексуальныхъ влеченій. Въ упомянутомъ выше рядѣ своихъ предшественниковъ по уничтоженію гордыни, по развѣнчанію человѣка, Фрейдъ забытъ упомянуть Маркса: путь отъ Дарвина нъ Фрейду идетъ черезъ Маркса (чѣмъ мы, конечно, отнюдь не хотимъ утверждать наную ни-

будь субъективно-генетическую связь между Марксом и Фрейдомъ, и отмѣчаемъ лишь систематическое сродство ихъ идей). Психоанализъ есть дѣйствительно послѣднее, самое крайнее и радикальное выраженіе *ирраціонализма*, тенденція къ развѣщанію человѣка, къ сведенію высшаго къ низшему, къ утвержденію всемогущества темной, искокко-хаотической, низменной первоосновы человѣческой жизни.

Такое пониманіе существа и смысла психоаналитическаго міросозерцанія каталкивается, однако, на рѣшительное возраженіе самого Фрейда. Фрейдъ считаетъ представленіе о сексуальной жизни, какъ о чемъ то «жизнемъ» и «низменномъ», предразсудкомъ, выросшимъ изъ того противодѣйствія и обузданія, которое мотивы культурнаго и соціальнаго порядка должны налагать на сексуальныя влеченія. Сама по себѣ сексуальная жизнь ничуть не низменна и непостыдна; напротивъ, это есть великая творческая космическая сила. Фрейдъ сближаетъ свое расширеніе понятія сексуальности съ платоновскимъ ученіемъ объ эросѣ (которое въ понятіи эроса также объемлетъ всю душевно-духовную жизнь человѣка, отъ животности вплоть до высшихъ эстетическихъ, философскихъ и религіозныхъ устремленій). Психоанализъ имѣетъ, такимъ образомъ, за себя, повидимому, авторитетъ самого «божественнаго» Платона — главнаго вдоховителя всего религіозно-философскаго міросозерцанія европейскаго человѣчества.

Это сближеніе между психоанализомъ и платонизмомъ, высказанное Фрейдомъ и обстоятельно доказываемое нѣкоторыми его учениками, основано, однако, на величайшемъ недоразумѣніи; вскрытіе послѣдняго поможетъ намъ понять подлинное философское существо психоанализа. Между ученіями Платона и Фрейда (*toutes proportions gardées*) есть дѣйствительно одна общая точ-

на: это — присущее имъ обоимъ отождествленіе эроса (или сенсуальности) съ дѣйственной первоосновой человѣческаго духа. Но отождествленіе это совершается въ двухъ не только разныхъ но прямо *противоположныхъ формахъ*. Эросъ Платона есть въ основѣ своей религіозное, духовное начало — устремленность человѣческой души къ Богу, нъ абсолютной Красотѣ и абсолютному Добру; въ нисшей, животной сенсуальности, въ «Афродитѣ простонародной» Платонъ усматриваетъ лишь первую ступень, лишь грубый, несовершенный, иснаженный зачатокъ духовнаго стремленія нъ Богу, который и образуетъ первооснову человѣческой души. Напротивъ, у Фрейда существо душевной жизни адекватно выражено именно въ этой стихійной животной сенсуальности тогда какъ эстетическая, моральная, религіозная жизнь есть лишь производная и иснаженіи (сублимированная) форма этого первичнаго начала. Другими словами, сблизженіе «нисшаго» съ «высшимъ» въ эротической философіи Платона осуществляется путемъ *выведенія нисшаго*, какъ грубаго и неадекватнаго состоянія, *изъ высшаго*, какъ подлиннаго существа человѣка, въ психоанализѣ же Фрейда, напротивъ, путемъ *выведенія высшаго* какъ поверхностно-призрачнаго и иснаженнаго состоянія *изъ нисшаго* какъ подлинной основы и адекватнаго выраженія существа человѣка. Для Платона половое вожделѣніе есть результатъ *огрубѣнія, вульгаризаціи* религіознаго влеченія, для Фрейда — религіозное и всѣ высшія влеченія суть результатъ утонченія (сублимаціи) полового вожделѣнія (Libido). Фрейдъ — эволюціонистъ; подобно Дарвину онъ вѣритъ, что высшее берется изъ нисшаго и есть, въ сущности своей, не что иное какъ усложненное нисшее; Платонъ — идеалистъ, для него высшее есть самостоятельная и даже единственно подлинная реальность, и нисшее есть лишь

умаленное и искаженное высшее. Для Фрейда всё, въ томъ числѣ и высшія, духовныя устремленія человѣка имѣютъ свою основу въ *томленіи тѣла*, въ тѣлесныхъ влеченіяхъ, для Платона — тѣлесное влеченіе само есть дѣйствіе въ нисшей стихійной сферѣ *тоски* человѣческаго *духа* по божественному. Эта специфическая односторонность психоанализа, его тенденція считать нисшее, темное, стихійно-хаотическое единственной подлинной реальностью, была отмѣчена уже нѣкоторыми изъ послѣдователей Фрейда, пытающимися преобразовать психоанализъ въ своеобразную философію мистики (о чемъ подробнѣе ниже). Одинъ изъ философски наиболѣе образованныхъ психоаналитиковъ Silberer (въ своей книгѣ «Probleme der Mystik und Ihrer Symbolik») проникательно уназываетъ, что одинъ и тотъ же матеріалъ символовъ или образовъ (въ сновидѣніяхъ, фантазіяхъ, мифахъ, снахъ) можетъ быть истолкованъ психоаналитически, какъ выраженіе «титаническихъ», темныхъ стихійныхъ влеченій, но одновременно можетъ быть истолкованъ и «аналогически», т. е. въ направленіи *вверхъ*, какъ поназатель зачатна высшихъ религіозно-мистическихъ стремленій человѣческаго духа. Но такое преобразование уже существенно измѣняетъ самый духъ психоанализа, и вполнѣ естественно что самъ Фрейдъ и его ортодоксальные ученики относятся къ нему рѣзко отрицательно.

IV.

Существенное философское углубленіе своихъ воззрѣній Фрейдъ даетъ въ одной изъ позднѣйшихъ своихъ работъ, въ философски необычайно интересной книгѣ: «За предѣлами принципа наслажденія» (*Jenseits des Lustprinzips*). Стремленіе къ наслажденію принималось въ первоначальной

концепції психоанализа за универсальную основу всіхъ душевныхъ процессовъ. Рядъ наблюдений надъ явленіями душевной жизни, напр., надъ явленіями сохраненія и повторенія тягостныхъ, мучительныхъ состояній, приводитъ Фрейда къ необходимости внести въ эту концепцію существенную поправку. Основная тенденція душевной жизни заключается не въ стремленіи къ наслажденію или вообще къ будущему, болѣе совершенному и лучшему состоянію, а въ сильномъ консерватизмѣ, въ сохраненіи прошлаго и въ влеченіи вернуться къ прошлому, нисшему состоянию. Всѣ успѣхи органическаго развитія, все совершенствованіе органическаго міра, Фрейдъ (въ полномъ согласіи съ основной идеей дарвинизма) относитъ къ дѣйствию случайныхъ вѣншихъ факторовъ. «Консервативныя органическія влеченія воспринимаютъ каждое такое извѣстнае связанное имъ измѣненіе, сохраняютъ и повторяютъ его и тѣмъ производятъ обманивающее впечатлѣніе силы, стремящихся къ измѣненію и прогрессу, тогда какъ на самомъ дѣлѣ они стремятся достигнуть лишь старой цѣли на старыхъ и новыхъ путяхъ». Какова же эта конечная цѣль органическихъ стремлений. Въ виду консервативнаго характера этихъ стремлений, нельзя думать, что это есть нѣкое новое, еще небывалое состояніе; напротивъ, эта цѣль должна лежать въ прошломъ, въ исходной точкѣ органической эволюціи. Эта исходная точка есть то самое состояніе, которымъ по внутреннимъ причинамъ завершается всякая жизнь — именно *смерть*; все живое возникло изъ неживого, неорганическаго, и стремится вернуться въ это состояніе. *«Цѣль всякой жизни есть смерть»*. Въ этой формулѣ Фрейдъ дано самое радикальное выраженіе для утверждаемаго имъ консервативнаго (точнѣе говоря: регрессивнаго) или реакціоннаго) характера органическихъ влечений. Если психоанализъ

съ самага начала утверждалъ, что душевная жизнь характеризуется влеченіемъ къ прошлому, къ младенчеству, и еще далѣе — къ утробному, «предмѣрному» состоянію (такъ, сонъ есть именно частичное воспроизведеніе утробнаго состоянія — на третью часть нашей жизни, какъ говоритъ Фрейдъ мы уходимъ изъ міра въ предмѣрное состояніе; точно такъ же, по ученію нѣкоторыхъ психоаналитиковъ, корень всѣхъ человѣческихъ страховъ лежитъ въ «испугѣ рожденія», Geburtsraume), то теперь Фрейдъ дѣлаетъ еще шагъ далѣе. Первичная, исконная жажда человѣческой души, какъ и всего живого, есть желаніе умереть, *не быть*. Только въ силу слѣпоты, не раціональности, стихійности этого влеченія мы избѣгаемъ внѣшнихъ поводовъ къ смерти и имѣемъ видъ существъ, руководимыхъ инстинктомъ самосохраненія. Всѣ влеченія къ самосохраненію и къ могуществу суть только частичныя влеченія, обходные пути къ обезпеченію собственнаго, внутренняго пути къ смерти. Такимъ образомъ, эгоизмъ. «влеченія я» (Ichtsiche) цѣликомъ сводится къ влеченію къ смерти. Но какъ быть въ этомъ отношеніи съ сексуальными влеченіями, цѣль которыхъ, казалось бы, явственно лежитъ въ сохраненіи и продолженіи жизни? Здѣсь вкось, въ иной формѣ, возникаетъ передъ нами тотъ *дуализмъ*, та двойственность въ механизмѣ влеченій, которая образуетъ одку изъ основныхъ идей психоанализа. Однако, эта двойственность не есть у Фрейда послѣдній выводъ философскаго обобщенія его идей. Сексуальныя влеченія также имѣютъ отношеніе къ влеченію къ смерти. Уже ихъ связь съ садизмомъ (жаждой истребленія) и мазохизмомъ (жаждой самоистязанія) даютъ указаніе на эту связь; и если въ первоначальной своей концепціи Фрейдъ разсматривалъ мазохизмъ, жажду самоистязанія, какъ производный результатъ переноса на собственное

я садистическаго вождѣніи, то теперь онъ приходитъ къ убѣжденію въ первичности мазохизма. Послѣдняя общая цѣль сексуальнаго влеченія *субъективно* можетъ быть выражена въ стремленіи *потушить, заглушить душевное возбужденіе, прійти къ успокоенію, покою, сну* (существенно здѣсь медицинское указаніе на зависимость сна отъ полового удовлетворенія); и самъ принципъ влеченія къ наслажденію оказывается производнымъ отъ началъ влеченія къ покою. Съ объективной своей стороны смыслъ сексуальнаго влеченія можетъ быть истолкованъ (по образцу платоновскаго міра о влеченіи къ воссоединенію раздѣленныхъ половинъ первоначально цѣлостнаго андрогиннаго, мужеженскаго существа) въ стремленіи раздѣленныхъ частицъ органической жизни («индивидовъ») къ первоначальной слитности жизни. Такъ сексуальная жизнь ка обходкомъ пути стремится къ той же цѣли, что и эгоистическое влеченіе индивида: къ слитности, какъ условію потуханія, замиранія, уничтоженія жизни. Человѣческая жизнь опредѣлена нѣкимъ «трепетнымъ ритмомъ» (Zander-rythmus), въ силу котораго, съ одной стороны, индивидъ стремится къ смерти на крайтчащемъ пути, и, съ другой стороны, въ своей сексуальности онъ стремится обходнымъ путемъ, черезъ продолженіе жизни и сліяніе ея индивидуальныхъ носителей, въ коллективной всеобщей космической смерти.

Эта, нѣсколько смѣлая, подлинно метафизическая теорія Фрейда, не останавливающаяся даже передъ отрицаніемъ эмпирически столь очевиднаго и универсальнаго факта, какъ инстинктъ самосохраненія, необыкновенно выразительна для философскаго существа психоанализа. Что въ этой теоріи есть какой-то элементъ правды, что Фрейдъ и здѣсь обнаруживаетъ свойственную ему интеллектуальную прокицательность, — кажется камъ

несомнѣннымъ. Что въ человѣческой душѣ есть вообще влеченіе къ гибели, къ самоуничтоженію, и что, въ частности, «любовь» и «смерть» евязаны между собой какими-то таинственными нитями — это есть мысль, давно уже высказанная многими принципиальными еердцевѣдами. Но здѣсь насъ интересуетъ только значеніе этой теоріи для общей характеристики міровоззрѣнія психоанализа. И въ этомъ отношеніи мы должны отмѣтить разрушительный, нигилистическій мотивъ психоанализа, получившій столь ярное выраженіе въ этой теоріи. Самъ Фрейдъ называетъ влеченія къ самоистязанію, къ тягостному и мучительному въ конечномъ счетѣ, къ самоубійству — *демоническими* влеченіями. Поскольку влеченіе подобнаго рода Фрейдъ признаетъ универсальной основой всей человѣческой и органической жизни вообще, мы вправе и его собственное міровоззрѣніе назвать *демоническимъ*. Инстинкты самосохраненія, голодъ и норыетъ, которыя играютъ такую опредѣляющую роль въ дарвинизмѣ и въ марксизмѣ, смѣняются въ психоанализѣ инстинктомъ самоуничтоженія, влеченіемъ къ предмѣрному хаосу безжизненнаго бытія. Если у Дарвина совершенствованіе органической жизни, наличие въ ней высшихъ типовъ, есть случайность — результатъ слѣпонаго накопленія случайно возникающихъ измѣненій, — если у Маркса такой же случайностью или въ сущности ненужной рокошью являются, по сравнению, съ экономическою прозой жизни, съ голодомъ и норыетью, всѣ высшія проявленія духовной жизни, то у Фрейда сама жизнь есть случайность, исключеніе изъ нормальнаго комическаго состоянія безжизненности и потому цѣликомъ опредѣлена влеченіемъ въ темное, материнское лоно всего живого — влеченіемъ къ небытію, къ смерти. Невольно по аналогіи вспоминается прославленіе жажды разрушенія у Бакунина. Это есть *нигилизмъ* въ самомъ

точкомъ, буквальному смыслу слова, поскольку оскowej жизни призрается воля къ *небытію*, къ *ничто*. Въ тенденціи открыть нисшую, темную, подземную основу душевной жизни Фрейдъ здѣсь доходитъ дѣйствительно до послѣдняго предѣла: дальше итти уже некуда — мы доведены здѣсь до бездны небытія. Не есть ли этотъ итогъ самъ по себѣ изобличеніе односторонности психоанализа, его *reductio ad absurdum*. Не лежитъ ли въ этомъ указаніи, что существо жизни съ самаго начала было опредѣлено неправильно или, по крайней мѣрѣ, односторонне, и что мы обязаны искать его и въ иномъ каправленіи, которое привело бы насъ къ усмотрѣнію положительныхъ онтологическихъ основъ жизни и ея прогрессивнаго развитія?

V.

Выше мы опредѣлили психоанализъ, какъ «сексуальный матеріализмъ», указавъ, однако, что это опредѣленіе нуждается въ оговоркѣ. Въ самомъ дѣлѣ, наряду съ уклономъ къ «матеріализму», въ психоанализѣ есть и другая, въ извѣстномъ смыслѣ противоположная тенденція. Мы имѣемъ въ виду энергію, съ которой психоанализъ направляетъ вниманіе на чисто психическую область человѣческой жизни, на внутрешній душевный міръ. Въ исторію медицины имя Фрейда иссомнѣнно навсегда войдетъ, какъ выдающагося борца за психологическое изученіе и психическое лѣченіе душевно-нервныхъ болѣзней. Вспоминая, какъ молодымъ студентомъ онъ изучалъ нервныя пути и ихъ функціи, Фрейдъ иронически говоритъ, что теперь ничто такъ мало его не интересуетъ, какъ вопросъ о томъ, по каимъ путямъ должно пройти какое кибудь возбужденіе, чтобы мы его испытали, напр., какъ «страхъ». Это кесушественно практически для лѣченія нервныхъ болѣзней. Въ душев-

кой жизни психоанализъ открыть внутреннюю закономерность, познание которой открываетъ путь для психотерапіи. То, чѣмъ врачъ, материалистически настроенный, врачъ-естествоиспытатель, обычно пренебрегаетъ или чему приписываетъ второстепенное значеніе — субъективное состояніе больного, міръ его непосредственныхъ переживаній — составляетъ для психоанализа самый существенный предметъ изслѣдованія. Но и за пределами медицинскаго психоанализа бросается въ глаза любовный интересъ, съ которымъ психоанализъ изучаетъ столь «туманную» и «призрачную», по обычному нашему отношенію, область человеческой жизни, какъ сновидѣнія, грезы, игру воображенія, творчество сказокъ, и мифовъ. Фрейдъ и его ученики открываютъ намъ нѣкій «иной» міръ — міръ, которымъ интересовались поэты, мистики и фантазеры, ко которымъ пренебрегали доселѣ люди трезваго научнаго склада мысли. Фрейдъ прямо говоритъ, что наука должна имѣть мужество внимательно относиться къ суевѣріямъ; онъ открываетъ разумный смыслъ, долю научной истины въ вѣрѣ въ вѣщіе сны, въ предшаманованія и примѣты и т. п. Въ душевной жизни въ этомъ, такъ часто не замѣчаемомъ, таинственномъ внутреннемъ мірѣ, онъ открываетъ сложный механизмъ, цѣлую іерархію инстанцій (упомянутос нами различіе между «я» и «оно» и въ первомъ — новое различіе между обычнымъ «я» и «сверхъ-я» или «идеальнымъ я», и т. п.). Само обозначеніе психоанализа, какъ «психологіи глубины» (*Tiefenpsychologie*) есть свидѣтельство устремленности его на таинственныя бездны и глубины человеческого духа. Психоанализъ не ограничивается простымъ описаніемъ облика душевной жизни — уже потому что самое существенное для него лежитъ въ бессознательной, непосредственно невидимой основѣ душевной жизни; онъ старается

открыть глубинные факторы душевной жизни, невидимыя ея дѣйствующія инстанціи и такое изслѣдованіе самъ называетъ «метапсихологическимъ»: Терминъ «метапсихологія» не случайно образованъ по аналогіи съ терминомъ «метафизика»; въ немъ содержится такое же, какъ въ метафизикѣ, отрицаніе программы позитивистическаго эмпиризма, согласно которой познаніе должно ограничиваться только видимымъ явленіемъ, доступнымъ намъ «вѣнскимъ обликомъ» бытія.

Какъ согласима эта тенденція психоанализа съ тѣмъ, что мы выше отмѣтили какъ его «матеріализмъ»? Конечно, съ «матеріализмомъ» въ строгомъ философскомъ смыслѣ слова психоанализъ имѣетъ столь же мало (быть можетъ еще меньше) общаго какъ и эконоическій матеріализмъ. Какъ нѣтъ никакой логической связи между утверждениемъ, что процессы человѣческой общественной жизни опредѣляются голодомъ или норыстью, и утверждениемъ, что въ міровомъ бытіи нѣтъ ничего, кромѣ матеріи (хотя большинство эконоическихъ матеріалистовъ, по примѣру Маркса, лично являются въ то же время и сторонниками философскаго матеріализма), такъ нѣтъ логической связи и между психоанализомъ и философскимъ матеріализмомъ. И тѣмъ не менѣе, и вопреки своему особому интересу къ душевной жизни, психоанализъ въ какомъ то смыслѣ есть безспорно матеріализмъ (такъ же, какъ не произволентъ и терминъ «эконоическій матеріализмъ»). Выше мы назвали его «сексуальнымъ матеріализмомъ». Точнѣе и шире сго существо можно обозначить какъ *біологическій матеріализмъ*. Хотя и сосредотачиваясь на внутреннемъ содержаніи душевной жизни, и мало интересуясь ея тѣлеснымъ коррелятомъ, психоанализъ все же есть *натуралистическое міровоззрѣніе*, которое всю душєвную жизнь безъ остатка разсматриваетъ, какъ систему біологическихъ

функцій, какъ игру органическихъ, витальныхъ силъ природы. Будучи реальностью, душевная жизнь для психоанализа является все же нѣкой «субъективной» реальностью, нѣжнымъ причраченнымъ, иллюзорнымъ отраженіемъ своей подлинно реальной біологической основы. Не случайно изслѣдованіе Фрейда о религіи носить названіе «Будущность одной иллюзіи». Психоаналитикъ — скептикъ и позитивистъ. Открывъ цѣлый сложный и глубокій міръ душевной жизни, онъ не хочетъ признать, что это есть дѣйствительный міръ, подлинная реальность — не менѣе подлинная и онтологически значительная, чѣмъ реальность предметнаго міра. Напротивъ, свою задачу онъ видитъ именно въ разоблаченіи иллюзорности этого міра. Психоаналитикъ не только, подобно судебному слѣдователю, стремится «разоблачить» человека, обличить, за сознательнымъ или безсознательнымъ лицемѣріемъ его словъ и мыслей, темную, низменную подлинную подоплеку его жизни, но и саму эту демоническую первооснову душевной жизни онъ въ свою очередь разоблачаетъ, какъ нѣкое субъективное отраженіе трезвой, простой реальности — реальности космическихъ біологическихъ силъ и началъ.

Психоанализъ есть нѣкое своеобразное сочетаніе крайняго раціонализма съ крайнимъ ирраціонализмомъ. Его ирраціонализмъ, о которомъ мы говорили выше, состоитъ въ усмотрѣніи ирраціональности самого предмета изслѣдованія, въ открытіи темной, стихійной стороны душевной жизни. Но его собственное міровоззрѣніе есть крайній и радикальный раціонализмъ. Свое открытіе онъ укладываетъ въ систему чисто-научнаго (въ специфически-позитивистическомъ смыслѣ слова) міросозерцанія. Свою собственную мысль, свое міросозерцаніе онъ какъ бы принципиально изымаетъ изъ дѣйствія тѣхъ глубинныхъ силъ, которыя

онъ открываетъ. Открывъ темное, хаотическое «нездоровое» въ глубинѣ человѣческой души, показавъ вкнутреккее сродство нормального, здороваго человѣка съ больнымъ и извращеннымъ, усмотрѣвъ — говоря словами русскаго поэта — что «какъ океанъ объемлетъ шаръ земной, такъ наша жизнь кругомъ объята снами», — психоаналитикъ въ своей научной картинѣ міра, въ своемъ міровоззрѣніи хочетъ самъ быть воплощеніемъ того, что называется «здоровымъ смысломъ». Въ его оцѣнкѣ и философскомъ осмысленіи бытія категория «сновъ» не играетъ никакой роли: онтологическое значеніе имѣютъ для него лишь категории трезваго рациональнаго сознанія «здороваго смысла». Въ качествѣ человѣка, психоаналитикъ, конечно, и себя самого считаетъ объектомъ психоанализа; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ есть и субъектъ *производящій* этотъ анализъ, и въ качествѣ такого онъ есть существо, которому чуждо все темное и глубинное, всякое касаніе «мірамъ инымъ» и его міръ — есть трезвый будничныи міръ дневнаго разсудочнаго сознанія. На боренія и муки, восторги и мечты объекта своего изслѣдованія, на темный и глубинный міръ человѣческой души, онъ смотритъ со стороны, холодными взорами наблюдателя, какъ бактеріологъ смотритъ черезъ микроскопъ на движенія микробовъ.

Въ этомъ заключается основное противорѣчіе психоанализа, которое опять таки обще ему съ марксизмомъ, въ которомъ иррационализмъ, открытіе темной стороны человѣческой природы, также сочтается съ совершенно неправомѣрнымъ рационализмомъ, съ наивной вѣрой въ конечную побѣду разума и добра въ человѣческой жизни. Что собственно уполномачиваетъ психоаналитика перетолковывать въ категоріяхъ рациональнаго порядка непосредственную реальность иррациональнаго душевнаго бытія? Это перетолковываніе стоитъ

въ противорѣчїи съ самымъ замысломъ психоанализа открытыми глазами смотрѣть въ дѣйствительность со всѣми ея безднами, не бояться правды, сколь бы страшной и жуткой она намъ ни казалась. Неудивительно, что именно въ этомъ пунктѣ возникъ расколъ внутри психоаналитической школы. Рядъ психоаналитиковъ, во главѣ которыхъ стоитъ Юнгъ, имѣли смѣлость быть послѣдовательнѣе своего учителя. Когда то старый нѣмецкій философъ Лютце формулировалъ банальное, на первый взглядъ, но въ дѣйствительности глубоко значительное положеніе: «душевная жизнь есть именно то, за что она себя выдаетъ», т. е. душевная жизнь такъ, какъ она представляется переживающему ее субъекту, есть сама по себѣ подлинная, ни къ чему иному не сводимая и не подлежащая перетолковыванію въ чуждыхъ ей категорїяхъ, своеобразная реальность. Идя по этому пути и не измѣняя методу психоанализа, а только отрекаясь отъ его произвольныхъ раціоналистическихъ предпосылокъ, Юнгъ и его направление, къ ужасу правотѣрныхъ психоаналитиковъ, пришли къ признанію категорїи мистическаго порядка. Юнгъ исходитъ изъ простаго положенія: «дѣйствительно то, что дѣйствуетъ» (*Wirklich ist was wirkt*). Психоанализъ открылъ въ душевной жизни наличіе токовъ и силъ, чуждыхъ нашему личному самосознанію, нашему «я». Одержимый чувствуетъ себя во власти дьявола, религіозный человѣкъ ощущаетъ въ своей душѣ дѣйствіе Бога; и открытіе психоанализа въ томъ и заключается, что структура нормальной душевной жизни всегда содержитъ аналогичные элементы. Какое право мы имѣемъ, и что пользы, придумывать для этихъ безличныхъ или сверхличныхъ «сверхъ человѣческихъ» силъ другія, болѣе невинныя и менѣе шокирующія наше просвѣщенное сознаніе названія, перетолковывать ихъ въ

порядкѣ «трезваго» сознанія? Эта боязнь называть вещи ихъ собственными именами есть дѣйствіе того же страха человѣческаго сознанія персдѣ глубинами душевной жизни, который былъ вскрытъ психоанализомъ въ явленіи «вытѣсненія» и изъ котораго психоанализъ объясняетъ эмоціональный протестъ своихъ противниковъ. Оставаясь на почвѣ чисто феноменологическаго анализа и не перетолковывая раціоналистически предстоящую намъ картину вкнутренняго міра, мы должны прійти къ признанію подлинной глубины этого міра, его внутренняго соприкосновенія съ силами духовнаго порядка, нисшими и высшими, выходящими за предѣлы замкнутой въ предѣлахъ чловѣческаго тѣла душевной реальности чловѣка и въ этомъ смыслѣ сверхчловѣческими. Психоанализъ на этомъ пути превращается въ феноменологическое описаніе и, тѣмъ самымъ, оправданіе мистическаго опыта. Но характерно, что направленіе Юнга было признако еретическимъ и извергнуто изъ ортодоксальной общины психоаналитиковъ; Фрейдъ обзываетъ Юнга презрительно-пропической кличкой «пророка», хотя формально работы Юнга идутъ по пути, преднамѣченному самимъ Фрейдомъ и во всякомъ случаѣ не выходятъ за предѣлы теоретически-научнаго описанія явленій.

Это сочетаніе въ психоанализѣ открытія реальности и преобладающаго значенія ниснихъ, стихійно-демоническихъ силъ человѣческаго существа со стремленіемъ ихъ истолкованія въ духѣ раціоналистическаго натурализма придаетъ психоанализу характерный обликъ *циническаго* міровозрѣнія. Подъ *цинизмомъ* мы разумѣемъ нѣчто очень опредѣленное, и отнюдь не думаемъ упрекать психоанализъ въ томъ, что онъ вообще говоритъ о кизменныхъ сторонахъ чловѣческой жизни и разбирается въ нихъ; какъ мы уже указали

въ началѣ статьи, послѣднее есть, напротивъ, и его право, и его обязанность, какъ медицинской и психологической теоріи. Цинизмъ имѣетъ мѣсто только тамъ, гдѣ человѣкъ, во-первыхъ, вообще не вѣритъ въ реальность высшихъ началъ духовной жизни и, во вторыхъ, относится свысока, съ пренебреженіемъ, къ душевной жизни вообще, усматривая въ ней лишь иллюзорное, онтологически ничтожное отраженіе чисто животныхъ импульсовъ. Цинизмъ есть именно итогъ раціоналистически-натуралистическаго перетолковыванія душевной жизни. Уяснимъ это на примѣрѣ. Возьмемъ одно изъ центральныхъ понятій психоанализа — понятіе «эдипова комплекса». Необычайно тонко, вѣрно и плодотворно указаніе, что ребенокъ любить мать съ страстью, ревностно и съ притязаніемъ на исключительное обладаніе, т. е. съ чертами, напоминающими влюбленность, и что въ жизни взрослого человѣка таится мечта вернуться подъ «материнское крыло», что символъ «материнскаго лона» сохраняетъ и для него таинственно-притягательное и священное значеніе. Но если этотъ феноменологически безспорный и существенный духовный фактъ не просто описывается въ томъ составѣ, въ какомъ онъ переживается, а истолковывается, съ точки зрѣнія раціонально-натуралистическаго сознанія, то получается чудовищное утвержденіе, будто каждый человѣкъ въ раннемъ дѣтствѣ жаждетъ кровосмѣсительной связи съ матерью и убійства мѣшающаго этому отца, и въ своей дальнѣйшей жизни находится подъ безсознательнымъ дѣйствіемъ этого чувства.

Коротко говоря: психоанализъ философски не справился съ тѣмъ кладомъ глубинной душевной жизни, который онъ самъ нашелъ. Плоскость его раціоналистическихъ и натуралистическихъ понятій неадекватна глубинѣ и ирраціональности открытаго имъ духовнаго матеріала. Онъ есть

типичный образец современнаго сознанія, которое знаетъ и отвлеченно понимаетъ безкокечно больше, чѣмъ прежнія эпохи, но которое не имѣетъ живого внутренняго ощущенія полноты реальности и свое знаніе вкладываетъ въ узкую и убогую схему своихъ раціоналистическихъ понятій. Умственное богатство здѣсь сочетается съ духовной нищетой, которая отвергаетъ все, чего не можетъ внутренне постичь, и стремится оправдать себя обличеніемъ иллюзорности таинственно-великихъ глубинъ бытія, попыткой свести ихъ къ ничтожеству мертвыхъ и слѣпыхъ силъ природы.

С. Ф`ранкъ.

СПОРЪ О НѢМЕЦКОМЪ ИДЕАЛИЗМѢ

Л. И. Шестову.

1. О религіозномъ смыслѣ нѣмецкаго идеализма спорили въ свое время. Этотъ споръ не былъ тогда оконченъ. Сейчасъ вопросъ поставленъ снова, поставленъ съ большой остротой. И можетъ быть, именно теперь впервые начинается подлинный и уже окончательный кризисъ идеалистической метафизики... Крушеніе идеалистическихъ системъ въ серединѣ прошлаго вѣка не было такимъ рѣшительнымъ, какъ принято думать. То былъ кризисъ общественнаго мнѣнія, не кризисъ философской мысли. Настроеніе переломилось, стало не-философскимъ... Но послѣ недолгаго забвенія въ позитивизмѣ мысль очнулась все въ томъ-же кругу проблемъ и понятій. Бываютъ перебои философской энергіи, творческой непрерывности они не нарушаютъ. И возрожденіе идеализма не было философской реставраціей. Оно было выпрямленіемъ историческаго пути, восстановленіемъ забытыхъ, но не исчерпанныхъ преданій... Только теперь вѣкъ Канта и Гете кончается... Открывается и опознается ограниченность, замкнутость идеалистическаго кругозора. Такое сознаніе означаетъ предѣлъ, рубжъ эпохи... Современный кризисъ идеализма опредѣляется прежде всего ре-

лигіозными мотивами. Філософського вихода із тупиновъ ідеалізму нѣтъ. Тільки релігійна критика може прервати замкнутий кругъ ідеалістическихъ предпосылокъ. І не випадково. Ібо ідеалізмъ єсть релігійна система. Ідеалізмъ релігійноє въ своїй проблематицѣ, въ своїхъ замислахъ і темахъ. Онъ хоче бути спекулятивнимъ богословіємъ. Нѣмцкіє ідеалісти спрашивали о послѣдньому, о безумовному, искали окончательныхъ отвѣтовъ. Вони притязали на абсолютне познаніє, строили системи абсолютного знанія о Богѣ і мірѣ. Для більшинства ізъ нихъ христіанство оставалось абсолютною релігією. Вони іскренно считали себя христіанами, говорили на христіанському языкѣ. Вони стремились къ обоснованію или «оправданію» христіанської вѣры, зводимой при этомъ на высшюю ступень разумнаго сознанія. І не удивительно, что на долгое время ідеалізмъ ставъ признанною філософією протестантизма... Однако, очень рано начались сомнѣнія і тревоги. Не стоитъ припоминать подробности старыхъ споровъ. І не такъ важна виѣшняя критика, какъ внутрішній распадъ самого ідеалізма. Пути расходились, иные ізъ нихъ уводили далеко отъ христіанства... Оставалось неясно: гдѣ проходить магистраль? І кто выразилъ тайну ідеалізма: Фейсбахъ въ своемъ антропологическомъ атеизмѣ? или Шеллингъ въ «положительной філософії»? или Эд. Ф. Гартманъ? Или, быть можетъ, въ ідеалізмѣ не одна тайна. Въ крошечные годы вопросъ о нѣмецкомъ ідеалізмѣ обычно ставился апологетически; и упорно говорили о «примиреніи», о соглашеніи ідеалізма съ христіанствомъ. Съ теченіємъ времени это становилось все труднѣе и, наконецъ, стало невозможно. Изъ глубинъ релігійнаго опыта открылась несоизмѣримость двухъ міросозерцаній: ідеалістическаго і христіанскаго. І вопросъ объ ідеалізмѣ

всталъ, какъ вопросъ религіознаго выбора и рѣшенія. Вмеѣстѣ съ тѣмъ онъ получаетъ большую культурно-философскую остроту. Ибо отреченіе отъ идеализма означаетъ отреченіе отъ прошлаго, означаетъ культурно-историческій разрывъ. Вліяніе идеализма было такъ глубоко во всѣхъ областяхъ культуры; и въ особенности «науки о духѣ» до сихъ поръ живутъ идеалистическимъ наслѣдіемъ... Кризисъ идеализма есть кризисъ культуры... Такъ вопросъ оборачивается не только въ Германіи. Вѣдь нѣмецкій идеализмъ не былъ только нѣмецкимъ. Онъ былъ вселенскимъ событіемъ. Онъ обозначаетъ какой-то общій моментъ въ исторической судьбѣ европейскаго мира. Поэтому и кризисъ идеализма означаетъ какой-то всеобщій сдвигъ... Остановиться на отрицаніи невозможно. Мало отвергнуть, нужно преодолѣть идеализмъ. Только въ преодолѣніи разрѣшится кризисъ. Идеализмъ нужно понять не только въ его ошибкахъ, но и въ его проблематикѣ, въ его творческихъ мотивахъ. До сихъ поръ еще не кончилась первая, отрицающая фаза спора»...(1)

2. Въ извѣстномъ смыслѣ современный кризисъ нѣмецкаго идеализма означаетъ новое отреченіе европейскаго сознанія отъ эллинизма... И не случайно идеализму полемически противопоставляютъ теперь библейское міровоззрѣніе.. Врядъ ли правильно видѣть въ идеализмѣ только явленіе германскаго духа, только вскрытіе нѣмецкой на-

1) Изъ критической литературы отмѣчу основное: W. Eiert. Der Kampf und das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem Christentum im Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel. 1921; W. Lütgert. Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 3 Bände + Beilage, Gütersloh, 1922-1925; E. Hirsch. Die Idealistische Philosophie und das Christentum. Gütersloh, 1926; E. Brunner. Die Mystik und das Wort. Tübingen. 1924; Helmut Groos. Der deutsche Idealismus und das Christentum. Versuch einer vergleichenden Phänomenologie. München, 1927; F. K. Schumann. Der Gottesgedanke und der Zerfall der Modern, Tübingen, 1929; срв. нѣкоторые библиографическія указанія въ книгѣ Грооса.

ціональної стихії. Это значило бы підміняти історическія величини натуральними; и не изъ стихійныхъ предрасположеній, но изъ творческихъ актовъ духа должны мы объяснить історическія судьбы мысли... Во всякомъ случаѣ, въ сознаніи нѣмецкаго идеализма опредѣляющими были греческія вліянія. Античність стала міромъ очарованій, — и не только для Гете, но и для Гегеля. Для Гегеля древняя Эллада навсѣгда оставалась какой-то ідеальною парадигмою човѣчності. Романтическое протівоположеніе двухъ типівъ жизни, цѣльной и разорванной, возникло первоначально также изъ сравненія современности именно съ античнымъ міромъ... И рѣчь идетъ не только объ увлеченіи античністю вообще. Можно говорить о творческомъ возрожденіи античныхъ традицій мысли въ нѣмецкомъ идеализмѣ, объ острой эллинизациі нѣмецкаго философскаго сознанія... Эллинизмъ не былъ единственнымъ источникомъ идеализма, но связи были крѣпки и интимны. Прежде всего вліяніе неоплатонизма уже въ эпоху философскаго пре-романтизма было гораздо значительнѣе, чѣмъ мы привыкли думать. Къ неоплатоникамъ и къ Филону въ тѣ годы возвращаются очень часто. Черезъ нео-платониковъ открывается позднѣе и греческая мієологія. Велико было и прямое вліяніе Платона, твореніе котораго Шлейермахеръ переводилъ неслучайно. Велико было и вліяніе Аристотеля, — съ аристотелевскими мотивами мы постоянно встрѣчаемся у Гегеля, но въ особенности у поздняго Шеллинга... Такъ нѣмецкая мысль творчески входитъ въ кругъ эллинистическихъ проблемъ. И въ нѣмецкомъ идеализмѣ эллинистична прежде всего проблематика... Античная мысль всегда всего болѣе недоумѣвала объ эмпирическомъ, о подвижномъ, о множественномъ. Именно бываніе казалось античному човѣку загадочнымъ и непо-

нятымъ. И онъ стремился нъ преодолѣнію быванія, къ преодолѣнію времени. Это не значить, что античная мысль уходила въ отвлеченность. Напротивъ, она всегда оставалась конкретною. И все-таки она бы останавливала міръ. Такъ можно опредѣлить философскій замыселъ Платона. Подлинный міръ для него есть міръ вѣчныхъ и недвижимыхъ формъ. Идея не абстракція, не родовая понятія; это — конкретные смысловые линии вещей, «смысловыя изваянія», какъ выражался въ послѣдствіи Плотинъ. Въ этомъ вопросѣ Аристотель не расходился съ Платономъ. Античная мысль всегда тяготѣла скорѣе къ плюрализму, чѣмъ къ обобщеніямъ. Она слишкомъ пластична, чтобъ стать разсудочною. Эллинъ отрекался отъ этого міра, но отрекался отъ его раздробленности и текучести, не отъ его множественности. Напротивъ, онъ стремился къ оправданію этой множественности. Можно сказать, въ своемъ замыслѣ античная философія есть универсальная метафизическая морфологія бытія, ученіе объ идеальной структурѣ или архитектурѣ міра. Ученіе о вѣчномъ идеальномъ мірѣ, о мірѣ первообразовъ и формъ и было творческимъ открытіемъ, великимъ историческимъ дѣломъ эллинскаго генія въ философій. Завершается античная метафизика неоплатоническимъ ученіемъ о Единомъ. И для эллина Единое остается творческимъ источникомъ всего происходящаго, «гдѣ первообразы кипятъ»... Античная философія была оправданіемъ міра, ученіемъ объ устойчивости міра. Это не была идиллія. Эллинскій геній трагиченъ. Онъ много знаетъ о хаосѣ, о міровыхъ противорѣчіяхъ. Античный космосъ построенъ діалектически; но онъ все-таки построенъ и прежде всего есть космосъ или ладъ... Эллинъ могъ догадаться объ огненномъ концѣ всѣхъ вещей, но сразу же онъ догадывался о вѣчномъ возвращеніи... Самыя трагическія прозрѣнія эл-

линскаго духа не могли нарушить его мистическаго равновѣсія, никогда не могли расколебать увѣренность въ устойчивости мірозданія... И въ новое время эллинизмъ возрождается именно какъ ученіе о міровой гармоніи, хотя-бы у Бруно... Въ этомъ античномъ космосѣ живетъ и нѣмецкій идеализмъ. Онъ снова былъ морфологіей міра. Много новыхъ тревогъ пережила къ этому времени философская мысль; но всѣ тревоги закованы въ четкія грани... Можно только изумляться пластической мощи всеуспокаивающей мысли. Всего рѣзче выраженъ морфологическій замыселъ у Гегеля, въ его Логикѣ. Его система есть ученіе «объ образахъ міра». И это былъ общій замыселъ идеализма. Весь пафосъ идеализма былъ въ отысканіи недвижныхъ устоевъ міра, въ раскрытіи его вѣчнаго идеальнаго каркаса или его вяжущей схемы; иначе сказать — во всеобщемъ обоснованіи. Идеализмъ напрасно обвиняли въ отвлеченности. Въ своихъ устремленіяхъ онъ былъ, напротивъ, конкретенъ и реалистиченъ. Онъ повиненъ скорѣе въ чрезмѣрной реалистичности, въ зачарованности міромъ. Идеализмъ прсувеличивалъ стройность и слаженность бытія, организованность и системность міра. Въ этомъ источникъ его дедуктивной гордыни, горделиваго притязанія вывести или постронть весь міръ изъ его первоначаль до послѣдней псщички: идеализмъ вѣровалъ, что міръ такъ построенъ... Идеалистическое міровоззрѣніе поляризовано. Оно какъ-бы раздвоено изначала: пафосъ безконечности и пафосъ формы... Идеализмъ знаетъ танталову жажду ненасытнаго стремленія. Но не страдаетъ отъ нея; скорѣе гордится способностью безконечнаго поступленія, — мотивъ, всего рѣзче выраженный у ранняго Фихте... И въ самомъ бытіи идеализмъ угадывалъ эту вѣчную потенціальность, неисчерпаемую мощь и силу рожденія, эту жажду новыхъ

воплощеній. Однако, всегда побѣждалъ хаосъ формы. Это было такъ даже у Шопенгауэра — слѣпая воля воплощается все-таки въ прекрасныхъ образахъ... Это очень характерная черта. Идеалистическій образъ міра всегда конеченъ, всегда законченъ; во всякомъ случаѣ, всегда это очень четкій образъ. Пусть въ глубинахъ клокочетъ и шевелится хаосъ, пусть тамъ таятся спящія бури. Хаосъ не побѣдитъ космоса. Ибо самъ хаосъ есть рождающее лоно формъ, онъ извѣчно засѣмляетъ этими формами... Идеализмъ знаетъ объ этой «ночной сторонѣ» бытія, знаетъ о пропастяхъ и стремнинахъ. Но вѣрнѣе и даже виднѣе: и они входятъ въ строй и ритмъ вселенной... Въ системѣ Гегеля хаосъ формы окончательно торжествуетъ. Гегель отрекается отъ поступательной безконечности, какъ отъ «дурной», и старается изобразить міръ, какъ замкнутое цѣлое. Не важно, удалось ли ему это. Важно, къ чему онъ стремился, о чемъ мечталъ. И не только въ «панлогизмѣ» силенъ этотъ гармонистическій мотивъ. Въ романтикѣ и въ волюнтаризмѣ Шеллинга онъ, быть можетъ, еще сильнѣе. Романтика, изнемогавшая въ томлѣніи и тоскѣ, взволнованная изъ глубинъ, всегда вѣровала въ космичность міра. Міръ открывался въ романтизмѣ, какъ величественная и цѣлостная поэма... И здѣсь мы встречаемся съ новой эллинистической чертой. Въ идеализмѣ эстетическій хаосъ преобладаетъ надъ этическимъ. И не случайна интимная связь философіи и искусства въ идеалистическую эпоху. Не случайно въ то время въ искусствѣ многіе видѣли тогда органонъ философіи. Шеллингъ прямо утверждалъ, что искусство есть высшее изъ откровеній и что подлинная философія духа должна быть «эстетической философіей»... Въ искусствѣ видѣлъ онъ, прежде всего, силу оформленія, даръ гармоніи...

Формализмъ идеалистической мысли опредѣлялся этой эстетической, не рационалистической тенденціей... Платоновская идея открылась въ нѣмецкомъ идеализмѣ прежде всего съ этой художественной своей сторонѣ (срв. *Umrhauomen Gete*)... Эстетическіе мотивы очень сильны у Гегеля. Менѣе всего можно обвинять его въ абстрактной разсудочности. Въ его творчествѣ поражаетъ, напротивъ, художественная пластичность, образность его мысли. Эта мысль, пропитанная воображеніемъ, — пѣкое мыслящее ясно-видѣніе». (1) Именно эстетизмъ идеалистическаго сознанія объясняетъ его религіозную установку. Міръ открывался идеалистамъ въ своей божественной красотѣ, въ красотѣ законченности, какъ великое явленіе искусства, какъ цѣлое, какъ организмъ или система осуществленныхъ формъ... И отъ быванія они восходили къ бытію; вѣрище, въ бываніи находили бытіе, какъ его опору и энергію, — въ бывающемъ пребывающее... Они знали только этотъ, античный путь къ Абсолютному. Бываніе, какъ откровеніе Бытія, какъ явленіе сущаго, — вотъ высшая и единственная мысль идеализма. И казалось, въ бываніи Бытіе до конца раскрывается; во всякомъ случаѣ, должно раскрыться... Ибо Бытіе есть не что иное, какъ мощь и стремленіе открыться... Нѣтъ ничего навсегда сокрытаго, есть только еще не открытое. Нѣтъ послѣднихъ и недостигаемыхъ тайнъ въ Бытіи, всѣ тайны только до времени. Самая тайна для идеализма есть только потенція къ откровенію... Идеалисты мыслили въ элементѣ абсолютнаго, стремились такъ мыслить, — только абсолютная мысль адекватна познаваемому... И въ истинѣ познанія всюду для нихъ открывается абсолютное. Такъ

1) Эта сторона философіи Гегеля прекрасно изображена въ книгѣ И. А. Ильина, *Философія Гегеля*, какъ ученіе о конкретности Бога и человека, 2 тома, М. 1918.

идеализмъ приходилъ къ отождествленію Бога и міра, къ утвержденію абсолютности и божественности всякаго дѣйствительнаго бытія. Идеализмъ оказывался пантеизмомъ. При всей нечеткости, это поздно придуманное имя вѣрно обозначаетъ основную тенденцію нѣмецкаго идеализма. Рѣчь идетъ, конечно, не о буквальному приравниванію Бога и міра; такое равенство рѣдко кто изъ пантеистовъ утверждаетъ, — всегда различаются образы или планы бытія. Пантеизмъ есть скорѣе космологическое, нежели богословское ученіе, — есть ученіе о мірѣ, не о Богѣ. И существо пантеизма — въ утвержденіи неразрывной и необходимой связанности Бога и міра, и при томъ связанности двусторонней, обоюдной. Въ признаніи этой обоюдности все остріе пантеизма. Пантеизмъ признаетъ не только обоснованность міра въ Богѣ. Но утверждаетъ сверхъ того, что Богъ полагаетъ міръ необходимо, что Богу необходимо открываться въ мірѣ, что бытіе въ мірѣ (и тѣмъ самымъ бытіе міра) принадлежитъ конститутивно къ полнотѣ Божественной жизни. Этотъ выводъ дѣлается для обоснованія міра. Кажется, иначе міръ не будетъ устойчивъ, въ бытіе міра привзойдетъ случайность и разстроитъ его лады. И вмѣстѣ съ тѣмъ представляется невозможнымъ въ Абсолютномъ допустить не-необходимое, не-конститутивное для Его замкнутой полноты. Съ этой точки зрѣнія міръ оказывается какъ бы вѣчнымъ двойникомъ или спутникомъ Божіимъ. Міра не можетъ не быть, ибо тогда не было бы Бога, тогда Богъ не былъ бы Богомъ. Ибо если міра могло не быть, его и нѣтъ, онъ вообще не можетъ быть, — вѣдь ничто не можетъ прибавиться къ Божественной полнотѣ! Стало быть, міръ есть вѣчное самооткровеніе Божества, вѣчное ипобытіе Божественной жизни, — во всякомъ случаѣ, таковъ идеальный міръ... Иначе міръ эмпирическій распался бы, безъ

этихъ вѣчныхъ и абсолютныхъ скрѣпъ... Основаніемъ для такихъ заключеній служитъ понятіе завершенной полноты. Въ немъ сходятся все мотивы пантеизма... Есть много типовъ пантеизма, но опредѣленіе слѣдуетъ составлять не по частнымъ случаямъ, а по общей тенденціи. Не только отрицаніе «личности» Божества есть пантеизмъ; и не только признаніе міра... «единосущнымъ» Богу. Это только частныя и врядъ ли вполнѣ ясныя опредѣленія. Основнымъ для пантеизма является убѣжденіе: или міра вовсе нѣтъ; или безъ міра Бога нѣтъ... Нѣмецкіе идеалисты много спорили о пантеизмѣ; и пантеизмъ оставался непреодоленнымъ, ибо и его противники не отреклись отъ этой основной предпосылки. Идеализмъ не выходилъ за предѣлы античной религіозности: Богъ для идеализма оставался только Идеей всѣхъ идей, Первоначаломъ или Первопричиной, основаніемъ или ередоточіемъ космическаго лада(1)... Идеализмъ ограничивался ученіемъ о Всеединствѣ... И страннымъ образомъ неизбѣжно окрашивался въ акосмическіе тона. Всего ярче тогда, когда замыселъ безусловнаго обоепованія конкретнаго міра осуществлялся съ наибольшей послѣдовательностью. Ибо тогда все эмпирическое торопливо перелagается въ абсолютный планъ. Получается какой-то своеобразный окказіонализмъ. Эмпирическія связи становятся прозрачными и излишними. Все совершается сверхъ-эмпирическими силами. Все подлинныя связи вѣкъ эмпирическаго плана. Все динамизмъ выносятся за предѣлы эмпирическаго міра. Міръ ста-

1) Срв. интересную статью Н. Schwarz, Die Entwicklung des Pantheismus in der neueren Zeit, въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 157, 1915, s. 20-80. О пантеизмѣ въ нѣмецкой философій много тонкихъ замѣчаній у стараго католическаго богослова Штауденмайера, въ его Догматикѣ, въ его книгѣ: Die Lehre von der Idee (Gieszen, 1840) и въ отдѣльныхъ журнальныхъ статьяхъ.

новится странно призраченъ, слишкомъ призраченъ, превращается въ какую-то символическую тѣнь. Видимо онъ не вянетъ, не блекнетъ, не умолкаетъ... Но слишкомъ призрачное призрачно. Такъ исканіе абсолютныхъ основаній разрѣшается своеобразнымъ иллюзионизмомъ. Источникъ этого иллюзионизма, часто страшившаго самихъ идеалистовъ, совсѣмъ не въ субъективизмѣ, но въ обратномъ, во всепріятіи міра... Это не значитъ, что міръ превращается въ идеалистическомъ воспріятіи въ отвлеченность. Вѣрнѣе сказать: оборачивается сномъ... «Міръ становится сномъ, и сонъ міромъ», какъ говорилъ Новалисъ... Во всякомъ случаѣ, міръ какъ бы застываетъ. Или долженъ застыть, остановиться, какъ прекрасное видѣніе... Пустота формы приводитъ къ понятію конца или предѣла; форма и есть предѣлъ, какъ замѣтили еще пифагорейцы, и предѣлъ имманентный, *τέλος*... Міръ извѣчно замкнутъ своей формой, точно зафиксированъ системой формъ. И все равно разложимы эти формы въ логическіе законы, или схватываются только интеллигибельнымъ воображеніемъ геніальнаго поэта. Все равно, въ красотѣ своей міръ статиченъ, недвижимъ. Міръ изначально исполненъ, довлѣетъ себѣ, — всл полнота реального осуществима внутри мірового круга; можно сказать даже — осуществлена. Нѣтъ надобности и нѣтъ возможности выйти за предѣлы абсолютнаго міра... Можно говорить объ эстетическомъ детерминизмѣ идеалистической философіи. Онъ предрѣшается ученіемъ о мірѣ, какъ органическомъ и замкнутомъ цѣломъ. Идеализмъ не допускалъ ни пробѣловъ, ни разрывовъ въ бытіи. Онъ вѣровалъ въ перекрытость всѣхъ разрывовъ... Съ этимъ связаны трудности въ постановкѣ этической проблемы. Замѣчательно, въ это время гораздо больше говорятъ о долгѣ и свободѣ, нежели о добрѣ. Образъ нравственнаго человѣка вычер-

чивался въ идеалистическомъ сознаніи скорѣе формально и эстетически, въ признакахъ цѣльности, самоопредѣленія, соціальности... Проблема общества почти что заслоняла вопросъ о праведности... И всего удивительнѣе нечувствіе ко злу. Зло физическое поражало воображеніе больше, нежели зло моральное, — Лисабонскос наводненіе больше, чѣмъ видъ злодѣя. Зло разрѣшалось въ несовершенствѣ, это есть ужас отреченіе отъ этическихъ категорій. И даже превращалось въ вѣчно-необходимый полюсъ бытія, въ моментъ гармоніи и полноты. Ученіе о грѣхопаденіи имѣло скорѣе космологическій, нежели этический смыслъ. И въ немъ зло вводилось въ планъ становленія міра. Все это снова античныя черты... Въ своихъ основныхъ понятіяхъ и предпосылкахъ нѣмецкій идеализмъ повторяетъ греческій. Это сходство не слѣдуетъ сводить къ прямымъ вліяніямъ. Здѣсь было скорѣе единство основнаго созерцанія. И любопытно подчеркнуть глубокое отличіе нѣмецкаго идеализма отъ индійскаго, хотя нѣкоторые мотивы индійскаго пантеизма и были претворены въ германскомъ синтезѣ. Отличіе связано съ понятіемъ формы. По основному замыслу нѣмецкій идеализмъ есть пріятіе и оправданіе міра, какъ и греческій. И потому такъ рѣзко выраженъ въ немъ мотивъ космоса. Индійскій идеализмъ отвергаетъ, не только отрицаетъ міръ. Буддизмъ, какъ философское ученіе, отвергаетъ не только эмпирическое, дурную множественность, но и самый идеальный міръ, міръ множественныхъ формъ. Онъ стремится къ погашенію воли къ бытію, не только къ быванію, — стремится къ полной неопредѣленности, — «гдѣ всякое имя, всякая форма, всякое сознаніе исчезаютъ»... Онъ существенно аморфенъ по своему идеалу. И это связано съ основными метафизическими понятіями буддизма. Міръ построенъ атомически и при томъ изъ мгно-

венныхъ атомовъ. Это касается не только эмпирическаго плана, но и его трансцендентной основы. Сущее проявляется въ мгновенныхъ и дискретныхъ объективацияхъ, непрестанно рождаются и мгновенно потухаютъ безчисленныя формы, всплывающія изъ сверхъ-бытія и въ бытіе и проявляющіе въ бываніи, — каждая однажды. Здѣсь полное отрицаніе устойчивости, всякихъ скрѣпъ бытія. И весь этотъ процессъ суеты безначаленъ, но долженъ оборваться въ ширванѣ. Отсюда судорожная вытянутость къ небывалому, съ непремѣннымъ забвеніемъ о бывавшемъ. (1) Все это совершенно чуждо и эллинскому, и германскому сознанію. Здѣсь понятіе формы всегда остается послѣдней цѣнностью, — метафизическая побѣда здѣсь мыслится, какъ оформленіе, не какъ аморфность. И если эллинизмъ подымается надъ идеальной множественностью къ Единому, то чрезъ сублимацию, чрезъ сращеніе раздѣльныхъ опредѣленій, не черезъ чистое отрицаніе. Тотъ-же мотивъ повторяется и въ нѣмецкомъ идеализмѣ. Мы неизмѣнно находимся въ области метафизической морфологіи бытія. Въ этомъ замыслѣ и заложенъ основной соблазнъ эллинизма, повторяющійся въ исторіи нѣмецкой мысли, — замороженность космосомъ, соблазнъ формы...

3. Античная мысль не знала проблемы исторіи. Въ Греціи были великіе историки. Но великіе греческіе метафизики никогда не занимались философіей исторіи. Исторія не была для нихъ проблемой, здѣсь не о чемъ было спрашивать... И дальше идеи историческихъ цикловъ, дальше идеи вѣчнаго круговращенія античная мысль не пошла. Метафизическое чувство исторіи пробудилось только въ христіанскомъ мірѣ. Но, страннымъ образомъ, слишкомъ долго философы и въ христіан-

1. См. замѣчательную книгу В. Розенберга, Проблема буддйской философіи, Пб. 1918.

ское время исторической проблемы не ставили. Мѣсто философіи исторіи занимала апокалиптика. Мысль останавливалась только на вопросѣ о концѣ, о срывѣ историческаго процесса. На этомъ единственномъ моментѣ останавливалъ свое вниманіе и хилиазмъ. Пробужденіе историческаго чувства въ философіи совершается очень поздно, только въ XVIII-мъ вѣкѣ. Проблемою исторія становится собственно только въ нѣмецкомъ идеализмѣ. Можетъ быть, нужно назвать еще Вико. Въ нѣмецкомъ идеализмѣ проблема философіи исторіи становится центральной, — такъ принято думать. Такъ думали и утверждали сами идеалисты. Въ извѣстномъ смыслѣ такъ и было. Проблема исторіи встала въ философскомъ сознаніи. Но въ идеализмѣ она была не рѣшена, но снята... Нѣмецкіе идеалисты построили историческую статистику, морфологию и символику исторіи... Но исторической динамики нѣтъ въ ихъ системахъ. Проблема исторической динамики была замѣчена слишкомъ поздно, уже въ эпоху «разложенія», въ лѣвомъ гегельянствѣ; и рѣшена здѣсь не была, да и не могла быть рѣшена... Въ идеализмѣ проблема исторіи имѣла ту-же судьбу, что проблема свободы у Канта, — оба вопроса intimately связаны между собой... Кантъ училъ о свободѣ интеллигибельнаго характера, но эмпирической свободы въ его этикѣ нѣтъ; напротивъ, эмпирическій субъектъ ограниченъ своимъ интеллигибельнымъ характеромъ. Свобода есть при этомъ не начало дѣйствія, но нѣкое качество, — статическій, не динамическій признакъ... Такъ и въ идеалистической философіи исторіи есть идеальная или интеллигибельная динамика, вынесенная изъ эмпирическаго плана; но нѣтъ эмпирической динамики исторіи... Эмпирическая исторія оказывается необходимой проекціей «вѣчной идеальной исторіи», нечеткой копіей со сверхъ-эмпирическаго преобра-

за... Въ философію исторіи идеализмъ переноситъ тотъ-же окнаціонализмъ, которымъ поражена идеалистическая метафизика природы. Историческая дѣйствительность становится странно прозрачною, превращается не то въ символъ, не то въ тѣнь. Исторія для идеалистовъ была скорѣе предметомъ созерцанія, нежели полемъ дѣйствія. Этотъ историческій эстетизмъ и страненъ, и понятенъ на фонѣ великихъ историческихъ событій и катастрофъ. Можно было застыть въ пылливомъ созерцаніи величественныхъ картинъ жизни, и по образамъ, какъ по знакамъ, разгадывать тайны духа. И странно было не почувствовать волн къ дѣйствию и противодѣйствию въ это время безпокойныхъ и героическихъ характеровъ... Съ эстетизмомъ связана характерная черта идеалистической философіи исторіи: въ ней нѣтъ будущаго... Всего ярче это у Гегеля. Онъ весь обращенъ къ прошлому, весь ретроспективенъ. Онъ поглощенъ созерцаніемъ. Современностью онъ врядъ ли былъ удовлетворенъ. Она разрывала его схемы. Исторія кончалась не тамъ, гдѣ она должна была кончиться по его умозрительному плану. Весь его замыселъ нарушался. И, однако, къ будущему онъ никогда не обращался. Категорія будущаго казалась ему слишкомъ эмпирической категоріей. Будущее было для него слишкомъ безпокойной, неопредѣленной стихіей. Только въ неподвижности остановившагося прошлаго ясно просвѣчиваютъ тайны глубинъ. Гегель разгадываетъ и толкуетъ эти тайны по знакамъ прошлаго, какъ по символамъ. Исторія превращается для него въ космосъ... Въ романтикѣ больше динамизма. Романтикъ глядитъ въ будущее. Но будущаго онъ только ждетъ, онъ не творитъ его самъ. Романтикъ надѣется и ожидаетъ, — эту напряженность Гегель и отрицалъ въ романтизмѣ... Романтикъ

только тоскуетъ и томится. Будущее развертывается передъ нимъ словно чудесное видѣніе, словно волшебный сонъ. И трепеть романтина есть трепеть визионера, застигнутаго апокалиптическими катастрофами... Романтизмъ отрицалъ личное творчество. Творить природа, не человѣкъ. И человѣкъ есть только обломокъ природы, — ein swiges Bruchstück, по выраженію Шеллинга. Романтизма былъ очень чутокъ къ молекулярнымъ, безличнымъ процессамъ. Поэтому все для него оживало, всюду чувствовалось бѣніе жизни. Но романтизмъ былъ слѣпъ къ личному творчеству. Человѣкъ въ романтизмѣ не дѣятель, но созерцатель, — не творецъ, но угадчикъ творимыхъ тайнъ. Въ романтизмѣ высшимъ типомъ человѣка считается художникъ. Но художникъ не творитъ самъ, онъ только закрѣпляетъ явившіеся ему образы, повторяетъ разслышанные имъ звуки. Онъ прорицатель, не творецъ. Онъ всегда воспроизводитъ, описываетъ, — описываетъ, конечно, неимпирическую, но вѣчную или идеальную дѣйствительность, въ которую проникаетъ силой интеллектуальной интуиціи... Въ «историческомъ» двѣ стороны. Историческое своеобразно. Историческое подвижно. Отъ историка требуется, прежде всего, зоркость и чуткость въ особенному, къ неповторимому. Этой художественной зоркостью обладали нѣмецкіе идеалисты. Они умѣли различать духъ времени, умѣли изображать неповторимые лики. Идеалистическая исторіографія всегда наглядна. Исторія для идеалиста разлагается въ цѣль образовъ, законченныхъ и благородныхъ; и эти образы всегда приведены къ идеѣ, къ нѣкоей пластической схемѣ. Однако, именно поэтому исторія превращается въ морфологію. Всѣ эти образы имѣли временныя. Они увѣковѣчены, осмыслены въ своей законченности, и потому остановлены. Это — неподвижный образъ времени. Отъ времени

идеализмъ отвлекается, какъ отъ эмпирическаго. Въ идеальномъ планѣ времени нѣтъ, время есть категорія чувственнаго міра. Отсюда получается странное слѣдствіе: идеализмъ печутонъ къ единичному. Единичное есть только во времени. И единичность во времени не то-же, что своебразіе или индивидуальность. Конкретное время складывается изъ событій. Но идея событія не есть уже событіе. И при переходѣ отъ событія къ его смыслу что то теряется. Идеализмъ не тревожится этой потерей: теряется только эмпирическая неполнота, несовершенство. Именно въ этомъ слѣпотѣ идеализма. Идеализмъ отрицаетъ реальность времени. Для него время есть только неполнота или умаленіе, разсыпанная вѣчность... Тогда нѣтъ исторіи, какъ событія. Исторія есть только символъ. *Alles Vergaengliches ist nur ein Gleichniss...* Идеализмъ разсматриваетъ исторію всегда въ цѣломъ. Ибо разсматриваетъ всегда идеальную, законченную или завершенную, исторію, — исторію, въ ея идеѣ. Въ цѣломъ исторіи время оказывается только архитектурнымъ планомъ. Потому всѣ моменты уравнены. Въ цѣломъ всѣ точни особенны, ибо всѣ разнятся другъ отъ друга по своему положенію. Но всѣ точки равно необходимы, потому нѣтъ точенъ прсимушественныхъ и исключительныхъ. Этимъ отрицается векторіальность исторіи. Исторія оказывается кругомъ. Не только въ логикѣ время останавливается, но и въ эстетикѣ. Красота такъ же безъ времени, какъ и мысль, — они смынаются въ созерцаніи... Во времени совершаются только дѣла и дѣйствія. Идеалистическая философія исторіи отъ дѣйствій отвлекается. Всѣ дѣйствія оказываются символическими, — означающими, но не творящими... Въ этомъ для идеализма и осмысливается исторія. Смыслъ исторіи оказывается не въ томъ, что во времени нѣчто совершается, сбывается или новотворится. Стаковле-

ніе послѣдней реальности не имѣеть. Оно есть только символическое удвоеніе бытія. Въ этомъ проявленіи или обнаруженіи весь смыслъ исторіи. Смыслъ не во времени. Само время не есть смыслъ... Осмысленъ только выходъ изъ времени. И онъ всегда возможенъ. Вѣдь всякое мгновеніе есть символъ вѣчнаго. Значитъ, въ любой точкѣ времени можно возставить перпендикуляръ къ эмпирической плоскости исторіи и выйти изъ нея. Во власти человѣка освободиться отъ исторіи. Всегда возможно героическимъ напряженіемъ воли оторваться отъ всякаго инобытія, реализовать полноту своей поуменальной свободы, — обрѣсти и утвердить свой вѣчный смыслъ... Къ этому сводится пафосъ Фихте. Это одинъ изъ мотивовъ и полюсовъ отрицанія исторіи въ идеализмѣ. Исторія не пужна для осуществленія послѣдняго смысла. Она ему мѣшаетъ, связывая каждого со всѣмъ. И есть другой полюсъ отрицанія: смыслъ осуществимъ только въ цѣломъ; вѣрнѣе, онъ уже осуществленъ въ идеальной полнотѣ, очень несовершенной являемой во времени. Нужно вернуться къ этой полнотѣ... Въ обоихъ случаяхъ самое дліе исторіи смысла не имѣеть. Слѣдуетъ замѣтить, что въ философіи исторіи идеализмъ тѣсно связанъ съ Лейбницемъ. Міръ Лейбница есть міръ вѣчнаго покоя, міръ извѣчно осуществленныхъ смысловъ. Всѣ связи въ этомъ мірѣ символичны, всѣ сводятся къ зеркальнымъ отображеніямъ. Міръ пѣмедкаго идеализма есть тотъ-же міръ Лейбница, только описанный на историческомъ языкѣ. Въ идеализмѣ только языкъ историченъ, только терминологія. Но изъ всѣхъ историческихъ словъ вычтено время... Черезъ Лейбница отъ Аристотеля, отъ другого великаго статика древности, воспринята идеализмомъ идея развитія. Идеализмъ стремился быть теоріей развитія міра. Именно по этому онъ былъ слѣпъ къ исторіи. Ибо исторія

вовсе не есть развитие. Развитие есть морфологическое, не динамическое понятие. Развитие есть проявление, не созидание. Въ развитии ничто не новотворится. Развитие есть обнаружение, не творчество — и обнаружение формы. Теорія развития всегда есть въ какомъ-то смыслѣ теорія преформации. И потому развитие всегда идеально предвычислимо... 1) Въ одной изъ раннихъ своихъ статей Шеллингъ четко говорилъ о своеобразіи историческаго. Онъ рассуждалъ такъ. Историческое отличается отъ природнаго по признаку свободы. «Исторія въ единственномъ подлинномъ смыслѣ имѣетъ мѣсто только тамъ, гдѣ абсолютно, т. е. на всякой ступени познанія, невозможно апіорно опредѣлить направленіе свободной дѣятельности»... Поэтому только человѣкъ имѣетъ исторію, ибо только онъ не связанъ безусловно ни своей природой, ни своими собственными дѣйствіями. Только его жизнь совершается не по кругу, но поступательно, — рѣчь идетъ о человѣческомъ родѣ... Его судьба создается имъ самимъ, — именно созидается, новотворится... Именно поэтому о ней нельзя судить апіорно. О чемъ возможна апіорная теорія, то тѣмъ самымъ не исторично... И Шеллингъ приходитъ къ рѣзкому выводу: философія исторіи невозможна. Исторія есть собственная область апостериорнаго, но всякая теорія апіорна... Шеллингъ не впадаетъ въ грубый эмпиризмъ, не атомизируетъ исторію. Онъ утверждаетъ только послѣднюю дѣйствительность свободы, не только эмпирической, но онтологической... «Произволъ есть богиня исторіи», говорилъ Шеллингъ въ Системѣ трансцендентальнаго идеализма, — *Die Willkür ist die Goettin der Geschichte*... Мысль Шеллинга

1) Срв. мою статью: *Evolution und Epigenesis, Zur Problematik der Geschichte*, въ *der Russische Gedanke*, 1. 3, Bonn, 1930. О пробужденіи историзма въ рационалистической философіи см. книгу Г. Г. Шпета, *Исторія, какъ проблема логики*, ч. 1, М. 19160

требуетъ поясненій, но вопросъ онъ вѣрно поставилъ. Мало сказать, что исторія есть область неопредѣленнаго, — нужно прибавить: область творческаго, область новотворимаго... И это творчество обращено не въ пустоту, но къ идеалу... Вотъ именно отъ понятія идеала и отрекся въ дальнѣйшемъ идеализмъ. Мѣсто идеала заняло понятіе энтелехіи, понятіе имманентной цѣли. У Гегеля это отреченіе достигаетъ наибольшей откровенности и силы. Для него исторія окончательно совпадаетъ съ развитіемъ. И онъ подчеркиваетъ, что въ особенности въ развитіи духа не происходитъ обновленія, — происходитъ удвоеніе, самоповтореніе, самовоспроизведеніе; но никогда не возникновеніе другого, не бывшаго. Эта непрерывность и дѣлаетъ возможнымъ апріорное провидѣніе, — именно провидѣніе, — видѣніе напередъ, не только предвычисленіе, не только догадку... Въ этомъ и состоитъ «натурализація» исторіи у Гегеля; ибо развитіе есть понятіе философіи природы... Не случайно въ нѣмецкомъ идеализмѣ постоянно сказывается стремленіе сомкнуть «природу» и «исторію» въ единство цѣлаго, какъ два момента единаго процесса. Качественная несоизмѣримость двухъ этихъ плановъ бытія мало открывалась въ идеалистическомъ опытѣ... Это нечувствіе нѣ онтологическому своеобразно историческаго съ большой силой сказывается въ религіозныхъ представленіяхъ и сужденіяхъ идеалистовъ. Оно дѣлало идеалистическую мысль невоспріимчивой къ христіанству. Ибо христіанство есть исторія отъ начала и до конца, — христіанство все въ событіяхъ... Христіанство не можетъ быть раскрыто и воспринято иначе, какъ въ реальномъ движеніи конкретнаго историческаго времени. Изъ христіанскаго сознанія нельзя исключить эмпирическаго времени... Мало сказать: христіанство открываетъ исторію, обосновываетъ историческое чувство... Нужно прибавить: кто не

чувствует исторического динамизма, кто не видит послѣдней реальности эмпирическаго времени, тотъ не можетъ быть христіаниномъ... Христіанство есть не только дуализмъ, не только онтологическое различіе и разграниченіе Бога и міра, Бога и человѣка, — конечно, безъ разрыва. Христіанство сверхъ того утверждаетъ реальность міра и человѣка не только въ ихъ идеальныхъ или вѣчныхъ основаніяхъ, не только въ идеѣ, но и въ ихъ эмпирической полнотѣ. Оно утверждаетъ неотъемлемую цѣнность и значимость этого эмпирическаго плана. Онъ есть не ущербленіе, но прибавленіе, и именно въ томъ въ чемъ онъ эмпириченъ. Поэтому становятся возможны событія. Болѣе того, не только событіе можетъ быть цѣннымъ; но самый фактъ событія есть цѣнность. Откровеніе Божіе въ мірѣ есть рядъ событій, не только цѣль символовъ. Потому въ ткани времени образуются неповторимые узлы, возниають точки таинственнаго разрыва. И величайшее событіе есть Воплощеніе Слова. Слово — событіе, не только явленіе... Бога нужно увидѣть *въ исторіи, не только сквозь исторію...* Историческая среда откровеній и Божоявленіе не есть только среда, которую нужно для себя сдѣлать возможно болѣе призрачной. Она есть пріемникъ Откровенія... Историческая нечуткость идеализма приводитъ его къ своеобразному дакетизму въ воспріятіи и толкованіи христіанства. Во-первыхъ, идеализмъ тяготѣетъ къ отрицанію Откровенія вообще. Съ идеалистической точки зрѣнія все есть откровеніе. Поэтому Откровеніе затеривается въ исторіи, расплывается въ исторической непрерывности. Всеобщность Откровенія дѣлаетъ невозможными особенныя Откровенія. Изъ разрыва Откровеніе въ идеализмъ превращается въ развитіе. (1) Подъ

1) О понятіи Откровенія въ идеализмъ см. тонкія замѣчанія Е. Вгуннер'а въ его книгѣ: *Der Mittler* (1928).

Откровеніемъ идеалисты разумѣютъ выявленіе, раскрытіе Божественныхъ силъ и основъ міра. Все Откровеніе становится символическимъ. Весь смыслъ Откровенія сводится къ означенію, къ указанію на идеальное. Съ этимъ связано тяготѣніе къ символическому пониманію и толкованію Библии. Историческое въ Библии теряетъ интересъ и важность. Рецидивъ аллегорической экзегетики стараго александрійскаго типа во времена нѣмецкаго идеализма, объясняется не только защитной реакціей противъ раціоналистической критики. Аллегоризмъ естественно рождается изъ духа идеализма. Какъ историческая книга, Библія не можетъ быть книгой священной. Священны только книги символическія. Библія превращается въ яригчу или въ мнѣзъ, — въ этомъ усматриваютъся вѣчную цѣнность. Извѣстно, какъ навязчивая идея мнѣа постоянно входитъ въ идеалистическое сознаніе. Мнѣзъ не значитъ сказка. Мнѣзъ есть реальный символъ. Но мнѣзъ всегда за предѣлами конкретнаго времени. Штраусъ разлагаетъ въ мифологію и Новый Завѣтъ, вѣрный духу идеализма. Понятіе мнѣа у Штраусса, конечно, не то, что у Шеллинга или Баховена. Однако, основная тенденція та-же: разложеніе исторіи въ символизмъ, то есть — исключеніе времени... Отсюда новый выводъ. Не только Библія вводится въ кругъ всеобщей мифологіи, теряетъ качественно особое мѣсто. Но все откровенія становятся условными, получаютъ смыслъ только стимуловъ религіозной жизни. Откровеніе есть поводъ, а не путь. Очень рѣзко выразилъ это Шлейермахеръ. Съ его точки зрѣнія, не тотъ религіозенъ, кто вѣруетъ въ нѣкое Священное Писаніе; но тотъ, кто не нуждается въ Писаніи вообще и самъ могъ бы составить Писаніе... Ибо у каждаго въ душѣ есть собственныя яуть въ Вѣчность. И тайна отдѣльной души

всего важнѣе. Очень характерна для эпохи мысль Шеллинга о новой мифологіи, которую призвано создать искусство. Искусство прозорливо, оно рассказываетъ вѣчныя тайны. Вся эпоха вовлечена была въ визионерство, въ духовидѣніе... Здѣсь была и дѣйствительная мистика, тайнозрѣніе природы, и мечтательность... Это визионерство не было только мечтательностью. Въ немъ нередко бывало подлинное касаніе бытія. Всегда это было, однако, грезящее созерцаніе, не болѣе... Въ символы разлагалась и христіанская догматика, и тѣмъ самымъ утрачивала свою опредѣленность. Вниманіе направлено всегда на тайны міра, на тайны хаоса и космоса. Богословіе разрѣшается въ космологію, въ космогнозію. И во-вторыхъ, въ идеалистическомъ сознаніи меркнетъ историческій образъ Христа. Можно сказать, что идеалистическая философія была ученіемъ о Богочеловѣчествѣ. Но она была ученіемъ о вѣчномъ Богочеловѣчествѣ, о вѣчныхъ Богочеловѣческихъ связяхъ. При этомъ и человѣкъ выводился изъ граней исторіи. Развивалось ученіе о внѣбожественномъ, но вѣчномъ бытіи міра и человѣка. На этихъ вѣчныхъ видѣніяхъ, на событіяхъ, сосредотачивалось вниманіе. Христіанство оказывалось только однимъ изъ моментовъ цѣлостнаго теогоническаго процесса. Всего менѣе интересовали конкретные факты Евангельской исторіи. Идеалистъ не могъ почувствовать неповторимаго наполненія исторіи въ какой-то одинокъ, единичный моментъ. Ибо для него вся исторія наполнена, переполнена Божественныхъ силъ. Такъ было даже у Шеллинга, такъ было и у Баадера. Ученіе о Словѣ вытѣсняло ученіе объ историческомъ Богочеловѣкѣ. Еще рѣзче отрицаніе историческаго въ христіанствѣ у Гегеля. На вершинахъ человѣческое сознаніе должно отвлекаться отъ всего чувственнаго, эмпирическаго,

нагляднаго, особеннаго. Оно растворяется въ созерцаніи извѣчнаго, забываетъ и отвлекается отъ временнаго, отъ мѣстъ и событій. Очень характерны замѣчанія Гегеля въ его «Философіи исторіи» о крестовыхъ походахъ. Крестоносцы напрасно ходили ко Гробу Господню. Они нашли, чего искали, — пустой гробъ... Такъ разоблачилась ихъ несправая мечта: «фантастическое стремленіе коснуться духовнаго въ одномъ чувственномъ мѣстѣ», *der phantastische Trieb, das geistige durch eine sinnliche Lokalitaet zu erreichen*. Мистерія христіанства не въ какихъ-либо пиѣшнихъ событіяхъ, но въ томъ вѣчномъ смыслѣ, который въ нихъ открывается, просвѣчивается. Объектомъ вѣры не могутъ быть конечныя вещи или событія, но только вѣчныя идеи... Только досказываетъ Гегеля Штраусъ, спрашивая: «неужели нѣсколько единичныхъ и по существу незначительныхъ событій могутъ имѣть для насъ большее значеніе, чѣмъ весь ходъ всемірной исторіи?...» Шеллингъ рѣзко напоминаетъ объ историческомъ характерѣ христіанства, — *das Christenthum ist seinem innersten Geiste nach und in hoechsten Sinne historisch*. Весь міръ открывается въ христіанствѣ, какъ исторія. Боги античнаго міра, это — законченные образы природы, *ewige Naturwesen*. Въ христіанскомъ созерцаніи уже нѣтъ этихъ застывшихъ ликовъ, здѣсь все движется, — здѣсь разверзаетъ безконечность... Образы не пребываютъ, но являютъ, — *die Gestalten nicht bleibend, sondern erscheinend*. Богъ открывается въ смѣнѣ убѣгающихъ образовъ, *das Goettliche sich nur voruebergehend offenbaret*... Эти историческіе образы никогда не останавливаются... И, однако, Шеллингъ утверждаетъ теперь возможность «историческихъ конструкцій». Все «случайное» снимается. Ибо «исторія исходитъ изъ вѣчнаго единства и коренится

въ Абсолютномъ»... Только отдѣльное кажется здѣсь свободнымъ, а цѣлое скрѣплено вѣчной необходимостью. Не важно, разлагается ли эта необходимость въ логическіе законы... Свобода есть только видимость, *Schein der Freiheit*... Шеллингъ не выходитъ за предѣлы историческаго символизма, — онъ весь въ «миѳологіи» и христіанскан догматикѣ разрѣшается въ рядъ вѣчныхъ видѣній... Исторія есть вѣчная поэма Божественнаго разума, говоритъ онъ, — *das ewige Gedicht des goettlichen Verstandes*... Шеллингъ только говорилъ объ историчности христіанства, онъ ся не чувствовалъ. Онъ былъ слишкомъ античенъ въ своемъ воспріятіи міра, чтобы почувствовать дѣйствительно христіанскій трепетъ исторіи. И нужно прочесть Киркегара, его «Философскій Брокенъ», чтобы сразу понять, чего не чувствовалъ Шеллингъ. Богъ выходитъ въ міръ, рассказываетъ Киркегаръ о пришествіи Христа. Нѣчто новое случается. И это новое есть начало вѣчности! *Eine Tagesneuigkeit der Beginn der Ewigkeit*! Мгновеніе открываетъ вѣчность, *der Augenblick wirklich die Entscheidung der Ewigkeit ist*... Въ этомъ парадоксѣ вѣры: историческое становится вѣчнымъ, и вѣчное историческимъ. Этого не вмѣщаетъ философія, объ этомъ невозможно знаніе... Эта тайна открывается только вѣрою... (1) Нѣмецкій идеализмъ никогда не могъ принять и понять, какъ можетъ судьба человѣка рѣшаться въ эмпирическомъ времени. Потому не могъ узнать и признать историческаго Богочеловѣка. Можно сказать, нѣмецкій идеализмъ былъ ученіемъ о Богочеловѣчествѣ безъ Богочеловѣка.. Въ этомъ его роковой провалъ...

4. Религіозная критика показываетъ метафизическую бѣдность и слѣпоту идеализма. Слиш-

1) Søren Kierkegaard. *Gesammelte Werke*, Bd. VI. Philosophische Brocken... Jena, E. Diederichs, 1910, s. 51-65.

комъ многого идеализмъ не видитъ и не пріем-
летъ. Онъ замкнуть въ какомъ-то застывшемъ,
окаменѣвшемъ, неподвижномъ мірѣ, — пусть
даже прекрасномъ, но неживомъ... Въ этомъ мірѣ
не видно Бога, сокрытъ Его Ликъ. Въ этомъ
мірѣ искажается лицо человѣческое. Человѣкъ
притязаетъ на божественность и низводитъ се-
бя въ необходимость природы... Идеализмъ рас-
падается въ противорѣчіяхъ, не вмѣщаетъ пол-
ноты метафизическаго опыта... Все это не такъ
трудно показать. И, однако, остается труднѣй-
шая задача: объяснить, какъ возможенъ и что
означаетъ этотъ метафизическій самообманъ?..
Въ нѣмецкомъ идеализмѣ сходятся многочислен-
ныя историческія нити. Онъ насыщенъ философи-
ми преданіями. Онъ стремился быть всеобъем-
лющимъ и даже завершающимъ историко-фи-
лософскимъ синтезомъ. И въ извѣстномъ смыс-
лѣ такимъ синтезомъ, дѣйствительно былъ. Идеа-
листы рѣшали не случайныя, но послѣдственные
и вселенскіе вопросы... Спрашивается: какъ слу-
чилось, что пути философіи разошлись съ хри-
стіанствомъ? Какъ случилось, что философское
сознаніе ослѣбло къ христіанскому опыту?.. На
эти вопросы современная религіозная критика
идеализма не отвѣчаетъ. Болѣе того, стремится
эти вопросы снять... Выборъ требуется твердый:
идеализмъ или христіанство. И за этой альтер-
нативой чувствуется другая: христіанство или
философія; христіанство или метафизика... Въ
отталкиваніи отъ нѣмецкаго идеализма совре-
менная религіозная мысль готова отречься отъ
всякой философіи вообще, отречься отъ самой
проблематики, отѣчь и воскресить метафизи-
ческую пытливость... Это показываетъ, что споръ
идетъ не только объ идеализмѣ... Въ современ-
ной критикѣ идеализма дышетъ духъ Реформа-
ціи... И въ дѣйствительности выборъ предла-

гастся не между идеализмомъ и христіанствомъ, но между идеализмомъ и Реформаціей... Очень характерно, что тезисамъ идеалистовъ критика противопоставляетъ библейскіе тексты, измѣняетъ идеализмъ суровой библейской мѣркой. Это вполне последовательно съ опредѣленной точки зрѣнія. Однако, сперва слѣдуетъ доказать право на такой судъ... Требуется доказать право на отреченіе отъ христіанской исторіи, отъ историческаго христіанства. Ибо исторія свидѣтельствуетъ, что Церковь не уташала, но освящала метафизическую пытливость, что она изначала стремилась раскрыть и показать истину апостольскаго проповѣданія, какъ истину разума, какъ истину и для разума. Церковь никогда не утверждала, что нѣтъ *ничего* общаго между Іерусалимомъ и Аѳинами, между «школой» и Церковью. Есть глубокий смыслъ въ томъ фактѣ, что именно греческій языкъ сталъ преимущественнымъ языкомъ христіанства; и такимъ остается и останется навсегда, — ибо это языкъ Новаго Завѣта... Этимъ освящалась въ извѣстномъ смыслѣ эллинская стихія, эллинскій путь духа. И нельзя отречься отъ эллинизма, не посягая и на Писаніе, на Новый Завѣтъ... Станнымъ образомъ въ своемъ отношеніи къ христіанской исторіи современные протестантскіе ригористы почти что совпадаютъ съ недавнимъ младориглианскимъ либерализмомъ. Для нихъ исторія христіанства есть скорѣе исторія упадка, историческое христіанство есть компромиссъ; и эллинизация первохристіанства представляется имъ нѣкимъ оскверненіемъ первобытной суровой простоты. Новый ригоризмъ совсѣмъ не консервативенъ. Онъ весь въ протестѣ, весь въ разрывѣ; въ немъ есть дерзость возстанія. Можно сказать, новый ригоризмъ есть возстаніе противъ исторіи, противъ факта исторіи. Исторія представляется

дѣломъ человѣческимъ, слишкомъ человѣческимъ
И ссть воля къ небытію исторіи, къ небытію
исторіи въ христіанствѣ. Представляется просто
непонятнымъ, какъ можетъ быть исторія въ хри-
стіанствѣ, если весь смыслъ христіанской установ-
ки сводится къ тому, чтобы навѣки смолкла
всякая плоть человѣческая въ истомѣ трепета
передъ Божіей правдой, славой и судомъ... От-
падаетъ всякая проблематика, такъ какъ чело-
вѣкъ призванъ не вопрошать, но безмолвство-
вать и въ безмолвіи внимать нездѣшному гла-
су. Невозможно религіозное творчество, невоз-
можна христіанская культура, — въ религіи
нечего творить, здѣсь творить только Богъ...
Получается парадоксальный выводъ. Вся об-
ласть творчества объявляется внѣ религіознаго
закона, отпускается въ самозаконность инобытія.
Квѣстическій аскетизмъ оборачивается ссенуля-
ризацией. Отназь отъ благословенія ссть отказъ
и отъ контроля. Культура только попускается.
И вводится двузаконіе, оправдывается раздвое-
ніе... Современные ригористы повторяютъ ста-
рыхъ реформаторовъ. И въ этомъ источникъ ихъ
неизбѣжной неудачи... Не нужно особой прозор-
ливости, чтобы замѣтить, какъ мало нѣмецкіе
идеалисты похожи на реформаторовъ. Эти два
типа людей, два различныхъ и даже противо-
положныхъ психологическихъ типа. Однако, эта
полнризация происходила внутри единого ду-
ховнаго круга. Съ достаточнымъ основаніемъ са-
ми идеалисты возводили свое родство къ Рсфор-
маціи. Не случайно Канта въ послѣдствіи призна-
ли «философомъ протестантизма». И не случай-
но нѣмецкій идеализмъ своимъ вліяніемъ опре-
дѣлилъ цѣлую эпоху въ исторіи протестантска-
го богословія. Все это было не только отрече-
ніемъ отъ Реформаціи. Это было неизбѣжнымъ
слѣдствіемъ Реформаціи. Идеализмъ былъ воз-

моженъ только послѣ реформаціи и только на почвѣ Реформаціи. Это вовсе не значить, что идеалистическую философію можно логически дедуцировать изъ предпосылокъ Реформаціи, нанъ то не разъ ятыались дѣлать старые яологисты. Соотношеніе здѣсь много сложнѣе. Но несомнѣнно, что именно Реформація была главной причиной секуляризациі новой европейской мысли. Не столько въ яоряднѣ прямого вліянія, сколько чрезъ свое мнимо-аскетическое отреченіе отъ метафизики, чрезъ свое философское недѣланіе. Образовался разрывъ въ творческомъ сознаніи, яроизошла диссоціація историческихъ силъ. Лютеръ видѣлъ въ философіи «первоврага вѣры», *sine Erzfeindin des Glaubens*. И о первыхъ лютеранахъ католическіе яологисты того времени говорили, что отъ злонамѣренности они отрицають философію, *ex malitia philosophiam rejiciunt*. Но яротестантеній міръ не могъ обойтись безъ философіи. Сперва возстанавливается схоластика, возвращается Аристотель. Позже распространяется вліяніе Лейбница, и въ XVIII-мъ вѣкѣ побѣждаетъ Вольфъ. Всего важнѣе, что Реформація отназалась отъ христіанской инициативы въ философіи. Это и сдѣлало возможнымъ то возрожденіе дехристіанизированнаго эллинизма, которое совершилось въ XVIII-мъ вѣнѣ и изъ котораго родился нѣмецкій идеализмъ. (1) Есть и ярые гнетическіе пути отъ Реформаціи къ идеализму, — прежде всего, отъ нѣмецкой мистики. Ригористическое раздѣленіе Бога и міра также благоприятствовало развитію убѣжденія въ замнутости и естественной автономіи міра. Всего важнѣе, конечно, было угашеніе историзма въ

1) См. интересную главу о протестантизмѣ въ книгѣ Е. В. Спекторскаго, Проблема социальной физики въ XVII столѣтіи, т. 2, Кіевъ, 1917, с. 188-375; срв. P. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig, Meiner, 1921.

старопротестантскомъ міровоззрѣніи... Отсюда ясно, почему идеализмъ не можетъ быть побѣжденъ на почвѣ Реформаціи. Онъ можетъ быть осужденъ, отвергнутъ. И останется пустое мѣсто, останется неутолсенная жажда... Мысль останется беззащитной отъ своихъ внутреннихъ соблазновъ... Современная критика идеализма ясно показываетъ недостаточность Реформаціи... И подымается вопросъ о возможности и необходимости христіанской метафизики. Католическое рѣшеніе не можетъ быть принято. И воцерковленіе неспросоображеннаго Аристотеля не есть рѣшеніе, но компромиссъ. Остается творческій путь черезъ великое прошлое, черезъ патристику, черезъ эти давніе опыты воцерковленія эллинизма. Но этотъ путь для протестантизма закрытъ. Кризисъ идеализма можетъ разрѣшиться только черезъ кризисъ Реформаціи, только черезъ духовный возвратъ въ Церковь... И въ будущее нѣтъ пути иного, какъ черезъ преданіе отцовъ.

Георгій В. Флоровскій.

Парижъ, октябрь 1930.

ВСЕЛЕНСКІЕ СОВОРЫ. *)

(По поводу «Обращенія къ православнымъ богословамъ»).

Въ русскомъ католическомъ журиалѣ «Китежъ» (1930 г. № 1) напечатанъ рядъ вопросовъ въ связи съ предстоящимъ велеградскимъ съѣздомъ, на которые предлагается православнымъ богословамъ дать отвѣтъ. Редакція «Китежа» предпосылаетъ этимъ вопросамъ замѣчаніе, что они были переданы инициаторами анкеты для напечатанія въ одинъ православный русскій журиалъ, который отказался это сдѣлать. Редакція «Китежа» дѣлаетъ предположеніе, что этотъ отказъ послѣдовалъ въ силу того, что анкета исходила отъ католиковъ. Не смѣемъ ни въ малѣйшей степени не довѣрять Редакціи, но позволимъ себѣ замѣтить что отказъ могъ послѣдовать не потому, что анкета исходитъ отъ католическихъ круговъ, но по причинамъ обусловленнымъ самой анкетой. Эта послѣдняя составлена такимъ образомъ, что она не только преслѣдуетъ выясненіе взглядовъ по вопросамъ исторіи вселенскихъ соборовъ и ихъ правомощности, но извѣстнымъ образомъ направляетъ предполагаемые отвѣты въ плоскость католической концепціи вселенскихъ соборовъ. Мы не боимся никакихъ вопросовъ, откуда бы они ни исходили, мы всегда рады и готовы всегда отвѣчать на нихъ, если они преслѣдуютъ выясненіе только одной истины, если они касаются нашихъ взглядовъ и нашихъ вѣрованій, но трудно бываетъ отвѣчать на такіе вопросы, которые въ себѣ уже заключаютъ отвѣтъ. Это значитъ или повторить эти отвѣты или вступать, увы, въ бесполезную полемику. Въ данномъ случаѣ, отвѣчая на предлагаемые вопросы, мы должны отъ какой-бы то ни было полемики, догматической или канонической, отказаться и мы надѣемся, что от-

*) Статья эта была просмотрѣна и одобрена профессорами Богословскаго Института въ Парижѣ о. С. Булгаковымъ и А. В. Карташевымъ. Редакція.

вѣты не вызовутъ таковой, т.к. мы стремимся остаться въ области историческихъ фактовъ и тѣхъ выводовъ, которые можно сдѣлать на основаніи этихъ фактовъ. Мы позволяемъ себѣ отвѣтить не въ томъ порядкѣ, въ какомъ заданы вопросы. Мы готовы даже заранее согласиться, что печатаемые ниже строки не есть отвѣтъ на вопросы, а скорѣе замѣчанія по поводу этихъ вопросовъ.

Для того, чтобы установить общую точку зрѣнія на вселенскіе соборы, должно прежде всего строго ограничить тотъ матеріалъ, который имѣется въ нашемъ распоряженіи. Историческій опытъ православной и католической церкви по вопросу о вселенскихъ соборахъ не одинаковъ. Тогда какъ мы, православные, признаемъ и только можемъ признать 7 вселенскихъ соборовъ, католическая церковь признаетъ ихъ во много разъ больше и ничто не мѣшаетъ ей завтра созвать соборъ, признавъ его вселенскимъ. Если католическіе ученые въ своихъ сужденіяхъ исходятъ изъ своего объема историческаго опыта, то мы вполнѣ естественно ограничиваемся тѣмъ матеріаломъ, который даетъ намъ исторія 7 вселенскихъ соборовъ, признанныхъ православной церковью. По вопросу о вселенскихъ соборахъ у насъ нѣтъ другого матеріала. Такое ограниченіе матеріала вполнѣ возможно и для католическаго богослова, такъ какъ эти соборы признаны и католической церковью. Изъ этого ограниченія вытекаетъ одно весьма важное слѣдствіе: первые 7 вселенскихъ соборовъ были не только церковнымъ институтомъ, но и государственными. Это имперскій государственно-церковный институтъ. Здѣсь не мѣсто разбирать тѣ причины, которыя привели къ образованію такого института. Можно лишь замѣтить, что появленіе этого института въ историческомъ процессѣ было вполнѣ законно и вызывалось совокупностью условій, въ которыхъ христіанская церковь находилась съ момента изданія Миланскаго указа. Эта особенность кладетъ рѣзкую грань между соборами до-константиновской эпохи и послѣдующими вселенскими соборами. Какъ чисто церковный институтъ, вселенскіе соборы продолжали дѣятельность предыдущихъ соборовъ и этой своей стороной I Никейскій соборъ тѣсно примыкаетъ къ Антиохійскому собору 267 или 268 года. Государственное значеніе обусловлено ролью на нихъ римской государственной власти въ лицѣ императора или его представителей и тѣмъ вліяніемъ, которое оказалъ и самъ соборъ и его постановленія на общую государственную жизнь.

Это было новымъ факторомъ не только въ исторіи церковныхъ соборовъ, но и въ исторіи церкви вообще. Естественно, что это участіе государственной власти и государственное значеніе соборовъ не могло не отразиться на самой структурѣ вселенскихъ соборовъ. Они приобретаютъ цѣлый рядъ особенностей, которыхъ не знаютъ предыдущіе соборы. Эти измѣненія не идутъ особенно глубоко, не затрагиваютъ самого организма соборовъ, но тѣмъ не менѣе они имѣютъ весьма важное значеніе, т. к. создаютъ новыя формальныя условія авторитетности собора и его правомочности. Намъ придется нѣсколько остановиться на этихъ особенностяхъ для правильной оцѣнки предлагаемыхъ анкетой вопросовъ и для правильного отвѣта на нихъ.

Можно по разному относиться, по разному расцѣнивать, но нужно признать какъ фактъ, что христіанскій римскій и византійскій императоръ занялъ въ церкви особое положеніе, которое выдвинуло его изъ ряда другихъ мірянъ. Онъ получилъ такія полномочія и обязанности, которыхъ не имѣлъ ни одинъ другой мірянинъ. Однимъ изъ основныхъ такихъ полномочій былъ созывъ вселенскихъ соборовъ. Это было прерогативой императорской власти и было признано за нимъ самой церковью, самимъ вселенскимъ соборомъ, главами всѣхъ церковныхъ округовъ, въ томъ числѣ самими римскими папами. Это не означало, конечно, что императоръ принималъ самостоятельно свои рѣшенія о созывѣ собора. Онъ это дѣлалъ часто подъ вліяніемъ тѣхъ или иныхъ церковныхъ или государственныхъ дѣятелей, но конечно тѣхъ, кто въ данный моментъ былъ ближе къ императору или чей авторитетъ цѣнился императоромъ въ порядкѣ его личныхъ отношеній. Императоръ не только не былъ обязанъ консультировать ихъ мнѣніе, но онъ могъ созвать соборъ тѣхъ или иныхъ епископовъ вопреки ихъ желанію, въ томъ числѣ вопреки волѣ и желанію римскаго папы. Задача статьи не позволяетъ намъ привести выдержки изъ историческаго матеріала, подтверждающія это положеніе. Мы ограничимся только одной. Папа Левъ писалъ Θεодосію по поводу приглашенія на Разбойничій соборъ: «Хотя ко дню епископскаго собора, который назначенъ Вашимъ благочестіемъ, мнѣ никакъ нельзя явиться, потому что на это не было прежнихъ примѣровъ, и настоящая необходимость не позволяетъ оставить своего города, особенно же потому, что предметъ вѣры такъ очевиденъ, что по разумнымъ причинамъ можно было бы удержаться и отъ созыванія собора (*praesertim cum tam evidens fidei causa sit ut rationalis ab indicenda synodo fuisset abstinendum*)»*) Тѣмъ не менѣе

*) Mansi, t. v. p. 1325

папа послалъ своихъ легатовъ и соборъ состоялся. Аналогичный случай произошелъ съ тѣмъ же папой по поводу созыва Халкедонскаго собора. *) За главами церковныхъ округовъ оставалось право только просить императора о созывѣ собора, но эти просьбы не были обязательны для императора. Все тотъ же папа Левъ, одинъ изъ величайшихъ папъ, чей авторитетъ стоялъ очень высоко, послѣ Разбойничьяго собора, въ грозный часъ, когда ересь восторжествовала надъ православіемъ, когда заступники правой вѣры кровью заплатили за свою вѣрность, а другіе должны были замолчать, могъ лишь со слезами умолять передъ гробницей св. Петра императора Валентиніана, чтобы онъ побудилъ Θεодосія созвать новый соборъ внутри Италіи. Θεодосій отклонилъ не только просьбу папы, но Валентиніана, своей матери и своей сестры. Ни одинъ вселенскій соборъ не могъ имѣть мѣсто безъ созыва его императоромъ. Намъ неизвѣстно, чтобы въ теченіе долгой исторіи вселенскихъ соборовъ, какой-нибудь самый вліятельный церковный предстоятель рискнулъ созвать самъ лично вселенскій соборъ. Соборы созывались церковными предстоятелями часто и по разнымъ поводамъ, но ни одинъ такой соборъ не претендовалъ быть вселенскимъ. Изъ этого положенія объ исключительномъ правѣ императора созывать соборы, вытекаетъ обратное положеніе: созывъ императоромъ собора есть одно изъ формальныхъ условій того, чтобы соборъ могъ быть признанъ вселенскимъ и авторитетнымъ. Принявши рѣшеніе о созывѣ вселенскаго собора, императоръ издавалъ свой сакрумъ. Этотъ сакрумъ посылался сначала главамъ митрополитскихъ округовъ, а впослѣдствіи патріархамъ. Въ немъ императоръ опредѣлялъ число членовъ собора: или предоставляя каждому митрополиту привести любое число подчиненныхъ ему епископовъ, или ограничивая это число. Но этого мало, императоръ могъ въ личномъ порядкѣ пригласить того или иного епископа на соборъ, онъ же могъ отвести званіе тѣхъ лицъ, которыхъ присутствіе онъ считалъ почему либо неудобнымъ. Императоръ Θεодосій въ личномъ порядкѣ пригласилъ на III вселенскій соборъ блж. Августина, и тотъ же императоръ запретилъ Θεодориту Киррскому присутствовать на Разбойничьемъ Соборѣ. Такимъ образомъ количественный составъ собора до извѣстной степени находился въ зависимости отъ императора. Посылая приглашенія на соборъ *естямъ* митрополитамъ или патріархамъ, императоръ регулировалъ число приводимыхъ ими епископовъ. Церковь никогда не возражала противъ этого права императора и самое большее, чего она добивалась, это равномѣрности представи-

*) Mansi t. v. p. 112

телей отъ митрополичьихъ округовъ. На вселеискомъ соборѣ должны были присутствовать всѣ областные митрополиты или патріархи или лично или въ лицѣ своихъ представителей. Присутствіе ихъ, какъ вообще всѣхъ приглашенныхъ, было обязательно, а уклоненіе влекло за собой извѣстные послѣдствія, но отсутствіе того или иного представителя церкви не препятствовало собору открыть свои засѣданія. II вселеискій соборъ не имѣлъ вообще представителей папы, папа Вигилій отказался принять участіе на V соборѣ, на VI и VII соборахъ не присутствовали всѣ восточные патріархи. Поэтому мы въ правѣ утверждать, что количественный составъ собора не являлся формальнымъ условіемъ ни признанія собора все-леискимъ, ни его авторитетности. Дѣйствительно, количествен- ный составъ имѣвшихъ мѣсто вселеискихъ соборовъ очень сильно колеблется.*)

Согласно установившейся традиціи, идущей еще изъ до- константиновской эпохи, представителями церкви на соборахъ были епископы. Мы не имѣемъ возможности здѣсь рассмат- ривать въ силу какихъ историческихъ или догматическихъ условій возникла эта традиція. Къ началу эпохи вселеискихъ соборовъ она была впопифъ установившейся. Только епископъ былъ полноправнымъ представителемъ церкви на соборѣ. Если епископъ въ силу какихъ-либо условій не имѣлъ воз- можности присутствовать на соборѣ, онъ вмѣсто себя посы- лалъ другое лицо. Мы довольно часто видимъ на соборахъ пресвиторовъ, дьяконовъ и даже чтеца, которые представля- ютъ «лицо своего епископа». Они части собора въ такой же самой степени, въ какой и любой епископъ, но они не пред- ставители церкви, а представители своихъ епископовъ. Тѣмъ не менѣе, у насъ нѣтъ основаній утверждать, что епископаль- ный составъ собора необходимое условіе вселеискаго собора. Наоборотъ, у насъ есть данныя, указывающія на измѣненіе состава вселеискаго собора по сравненію съ чисто-церков- нымъ соборомъ. Государственная власть въ лицѣ императора постепенно расширяетъ составъ собора, вводя въ него тѣхъ или иныхъ лицъ съ разными правами. Впервые Феодосій вво- дитъ на Разбойничій соборъ 449 г. архимандритовъ, изъ кото- рыхъ одинъ былъ безусловно полноправнымъ членомъ собора. Это нововведеніе не сразу привилось и съ монахами, которыхъ членами собора мы встрѣчаемъ только на 6 и 7 вселеискихъ соборахъ. Право участія на соборахъ въ качествѣ его членовъ съ правомъ голоса признается за ними самимъ соборомъ. Это уже былъ шагъ мѣняющій чисто епископальный составъ собора и мѣняющій его въ сторону мірянъ. Съ точки зрѣнія

*) См. вопросъ 4 (а и в)

каионического права монахи не принадлежать клиру, но и не рассматриваются, какъ простые міряне. Кроме того расширение шло въ другомъ направленіи. Во вселенскихъ соборахъ участвовали или императоръ, или его представитель. Константинъ Великій принялъ участіе на I вселенскомъ соборѣ. Затѣмъ мы встречаемся съ императорами на 2, 4, 6 и 7 соборахъ. Въ тѣхъ случаяхъ, когда императоръ не присутствовалъ вообще на соборѣ или присутствовалъ только на одномъ или нѣсколькихъ засѣданіяхъ, онъ посылалъ своихъ легатовъ, такъ на III соборѣ мы находимъ одного представителя императора, 2 представителей на соборѣ 449 г., многочисленный сенатъ на 4, 6 и 7 соборахъ. Ни императоръ, ни его представители не могутъ быть рассматриваемы, какъ полиправные члены собора. На ряду со спеціальными чиновниками, они приданы собору съ чисто внѣшними по отношенію къ собору задачами. Ихъ роль въ главномъ сводилась къ наблюденіямъ за полицейскимъ порядкомъ на соборѣ, къ тому, чтобы соборъ выносилъ свои рѣшенія вполне свободно, чтобы не было допущено ни съ какой стороны насилія. Они руководили иногда процессуальнымъ ходомъ засѣданія, иногда даже, какъ это было на IV соборѣ, высказывали свои догматическія убѣжденія, но намъ неизвѣстенъ ни одинъ случай, когда бы они приняли участіе въ вотумѣ собора. Этими группами лицъ ограничивался составъ соборовъ. Такимъ образомъ намъ неизвѣстны міряне, какъ члены собора,*) но этими историческими данными еще не рѣшается вопросъ о допустимости мірянъ на вселенскій соборъ. Мы не знаемъ, въ какомъ бы направленіи пошло расширение состава вселенскаго собора, если бы институтъ вселенскихъ соборовъ продолжалъ свою дѣятельность въ томъ видѣ, въ какомъ онъ существовалъ. Измѣнившіяся отношенія церкви и государства, все возрастающее значеніе общественныхъ силъ, болѣе активное участіе мірскаго элемента въ самой церкви могло бы привести къ участію на соборѣ мірянъ съ правами, соответствующими ихъ положенію. Созванный императоромъ черезъ сакрумъ соборъ долженъ былъ обладать еще однимъ условіемъ для своей авторитетности: свободой мнѣній и взглядовъ, высказываемыхъ членами собора и рѣшеніемъ, вынесеннымъ свободно безъ угрозъ, давленія съ чьей бы то ни было стороны.***) Какъ мы упоминали, личное присутствіе императора должно было быть гарантіей этой

*) См. вопросъ 4 (а) «могли ли на соборахъ и міряне быть представители церкви». Можно указать еще на II Никейскій соборъ. Повидимому на канонъ-то совѣщаніяхъ, которыя происходили или на соборѣ, или около него приняли участіе міряне и даже язычники.

**) См. вопросъ 4 (д)

свободы. Вотъ почему довольно часто соборъ и его отдѣльные члены добивались этого присутствія. Въ тѣхъ случаяхъ, когда свобода была стѣснена, когда были допущены насилія и угрозы, авторитетность собора уменьшалась и это было причиной требованія кассаций рѣшеній собора. Такъ было съ соборомъ 449 г. Папа Левъ, требуя отмены Разбойничьяго собора, какъ причину такой просьбы выдвигаетъ нарушение Діоспоромъ Александр. свободы мнѣній и примѣненіе имъ угрозъ и насилія.

Предметомъ сужденія вселенскаго собора являются главнымъ образомъ истины вѣры.*) Всѣ вселенскіе соборы созывались императоромъ для обсужденія определеннаго еретическаго ученія и для правильнаго формулированія соотвѣствующаго православнаго ученія. Императоръ, созывая соборъ, ставилъ определенную задачу собору, ради которой соборъ созывался. Вселенскіе соборы не имѣли задачей чисто-позитивное догматическое изслѣдованіе, т. е. соборъ не созывался ради установленія догматовъ, потенциально содержащихся въ православномъ ученіи Церкви. Его задача была отрицательной: соборъ обсуждалъ только тѣ вопросы вѣры, которыя предварительно неправильно были раскрыты въ еретическихъ ученіяхъ. Вполнѣ естественно, что осужденія еретическаго ученія могло быть на основѣ православнаго ученія. Чтобы то или иное ученіе стало предметомъ обсужденія собора, необходимо, чтобы оно было предварительно поставлено въ церковномъ сознаніи, какъ неправильное, какъ искажающее смыслъ христіанскаго ученія и, что особенно важно, чтобы оно было осуждено церковнымъ сознаніемъ. Предварительная, такъ сказать, предсоборная работа должна произойти въ самой церкви; необходимо чтобы съ особой силой назрѣла потребность въ единомъ и единственномъ формулированіи православнаго ученія, выраженіемъ котораго долженъ быть вселенскій соборъ. Имѣя определенную задачу, тѣмъ не менѣе соборъ не былъ ограниченъ этой задачей. Есть обычай на соборѣ, послѣ того какъ определено само важное, заниматься другими необходимыми вопросами» (Ἐτέρα τινὰ, ἀναγκαῖα γυμνάζεσθαι καὶ τοιοῦτα**). Дѣйствительно соборъ переходилъ къ обсужденію текущихъ задачъ: судъ надъ разными лицами, разборъ разнаго рода дѣлъ, вопросы каноническаго характера, вызванные условіемъ времени и исторической обстановкой. Все, что имѣло отношеніе къ церкви, къ жизни клира и мірянъ, всѣ вопросы, которые посредственно или непосредственно затрагивали интересы церкви, могли обсуждаться и обсуждались на соборѣ. Каждый членъ собора имѣлъ право инициативы

*) См. вопросъ 7 (a, b, c, d, f, g.)

**) Mansi, VII, p. 425.

на соборѣ, а поэтому очень трудно ограничить кругъ вопросовъ, подлежащихъ разсмотрѣнію собора. Всѣ рѣшенія такого рода, принятыя на соборѣ, суть рѣшенія окончательныя, но, конечно, они не могутъ быть разсматриваемы въ одной плоскости съ догматами вѣры, формулированными на соборѣ. Эти послѣднія — абсолютныя истины, не допускающія никакихъ измѣненій или ограниченій; раскрытыя въ опредѣленный историческій моментъ, онѣ сами внѣ времени. Каноническія рѣшенія вызваны временемъ и потребностью опредѣленной исторической эпохи. Совокупность условій, вызвавшихъ эти рѣшенія, можетъ измѣниться и потребность въ нихъ пройти.

Техника принятія рѣшеній на соборѣ, особенно по вопросамъ вѣры, не поддается научному изслѣдованію. Принципъ рѣшенія по большинству голосовъ былъ извѣстенъ грекамъ и римлянамъ: большинствомъ голосовъ принимались рѣшенія на греческихъ *синаѣхъ* и въ римскихъ провинціальныхъ собраніяхъ, связанныхъ съ культомъ императора.*) Этотъ принципъ не могъ быть вполне принятъ христіанскими соборами. Мы бы не могли охарактеризовать технику принятія рѣшеній на соборахъ, какъ принятіе рѣшеній по большинству голосовъ, особенно такъ, какъ она существуетъ въ нашихъ представительныхъ учрежденіяхъ.***) Это не означаетъ, что собравшіеся члены собора были одного мнѣнія, что на соборѣ не было ни меньшинства, ни большинства. Задача заключалась именно въ томъ, чтобы въ результатѣ обмѣна мнѣній, споровъ, доказательствъ принять такое рѣшеніе, которое было бы истиною, рѣшеніе не эмпирическаго человѣческаго ума, а при содѣйствіи благодати Св. Духа, которая собираетъ соборъ.***). Принятіе рѣшенія большинствомъ голосовъ въ представительныхъ учрежденіяхъ не исключаетъ истинности мнѣнія меньшинства, или точнѣе совмѣщаетъ правильность мнѣній и большинства и меньшинства, почему и оставляетъ за меньшинствомъ право оставаться при своемъ мнѣніи, домогаться побѣды этого мнѣнія въ томъ же самомъ учрежденіи. Истина вѣры, формулированная правильно, богооткровенная истина, исключаетъ возможность всякаго иного мнѣнія, она обязательна для всякаго,

*) См. вопросъ 2.

**) Ср. положеніе анкеты: «Отъ IV вѣка на вселенскихъ соборахъ всѣ спорные вопросы рѣшались большинствомъ голосовъ»

***). Ср. вопросъ императора Маркіана IV собору: «Пусть скажетъ святой соборъ, съ согласія ли всѣхъ епископовъ (*κατὰ συναίνεσιν πάντων τῶν ἐπισκόπων*) вынесло рѣшеніе, которое сейчасъ прочитано (Манзи, VII, кол. 169) и аналогическій вопросъ имп. Константина Погона: «Пусть скажетъ святой и вселенскій соборъ, съ согласія ли всѣхъ епископовъ (*κατὰ συναίνεσιν πάντων τῶν ἐπισκόπων*) вынесло рѣшеніе, которое только что прочитано.» Манзи, т. XI, кол. 656;

кто въ церкви. Большинство и меньшинство возможны на соборѣ лишь до опредѣленія истины вѣры. Оно лежитъ на путяхъ къ опредѣленію этой истины. Количество на соборѣ не имѣетъ правового значенія. Соборъ является однимъ изъ орудій, черезъ который раскрывается вѣчная истина вѣры. Въ силу этого, постановленія собора не могутъ быть объектомъ вѣры, или объектомъ увѣренности въ ихъ правдивости.*) Объектомъ вѣры становится истина вѣры, благодатно раскрытая на соборѣ. Соборъ не только эмпирическое учрежденіе, но и мистически благодатный организмъ.

Едиственное истинное рѣшеніе собора предполагаетъ, что осужденіе соборомъ противоположнаго ученія есть осужденіе абсолютное и также для всѣхъ обязательное, т. е. осужденіе ученія означаетъ, что оно «опасно, губительно, искажено, неправдиво, совершенно ложно, совершенно ошибочно.» Конечно ни о какомъ релятивизмѣ въ области догматическаго сужденія собора не можетъ быть рѣчи.**)

Соблюденіе всѣхъ указанныхъ выше формальныхъ условій необходимыхъ для той эпохи, когда имѣли мѣсто вселенскіе соборы, показываютъ неповрежденность эмпирической стороны собора. Они еще являются полной гарантіей того, что не повреждена мистическая сторона собора, что соблюдено основное матеріальное условіе, т. е. дѣйствительное раскрытіе соборомъ истины вѣры. Примѣромъ такихъ безблагодатныхъ соборовъ, созданныхъ, какъ вселенскій съ соблюденіемъ всѣхъ формальныхъ условій, могутъ служить иконоборческіе соборы.

«Испытывайте духовъ, отъ Бога ли оии» (Іоанна 4, 1)—этого апостольскаго правила Церковь строго держалась. Послѣ собора наступало принятіе и усвоеніе соборныхъ рѣшеній. Это принятіе имѣло задачей установить, что соборъ не только вынесъ свободно и единодушно свои рѣшенія, но что онъ дѣйствовалъ въ полномъ согласіи со Св. Писаніемъ и Преданіемъ, съ ученіемъ Церкви, что его рѣшенія были не только съ соизволенія членовъ собора, но и Св. Духа. Оно имѣло нѣсколько моментовъ. Прежде всего должно было послѣдовать принятіе со стороны императора. Своимъ утвержденіемъ онъ не только признавалъ за постановленіями собора силу государственныхъ законовъ, но ихъ и принималъ, какъ первый членъ Церкви въ силу того особаго положенія которое онъ имѣлъ въ Церкви въ качествѣ носителя высшей имперской власти. «Константинъ во Христѣ Бога царь и императоръ Римскій прочиталъ и согласился (*ἀνεγύμωρεν καὶ συνῆνέκαμεν* »). ***)

*) См. вопросъ 6 (а)

**) См. вопросъ 7 (h, i, k, l, v, n et o)

***) Манах, XI, стр. 650.

Такъ подписался Константинъ Погоиать подъ постановленіями 6 вселеискаго собора. Онъ «прочиталъ и согласился» какъ βασιλεὺς и αὐτοκράτωρ ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ, что означало, что онъ ихъ не только принимаетъ самъ, но что онъ обязывается особымъ актомъ дать имъ силу государственныхъ законовъ. Съ момента утвержденія императоромъ они стаиваются обязательными для всѣхъ его подданныхъ, но этимъ принятіе и усвоеніе постановлений собора не исчерпываются. Рѣшенія собора должны быть приняты общимъ тѣломъ Церкви, какъ клиромъ такъ и мірянами. Насколько важно такое принятіе видно изъ того, что сами соборы были заинтересованы имѣть за собой даже въ моментъ своей дѣятельности общую массу церковнаго народа. I Ефесскій соборъ специальными посланіями на имя клира и мірянъ извѣщаетъ о принятыхъ рѣшеніяхъ, ища въ нихъ поддержки и одобренія. Значеніе такого принятія и усвоенія церковнымъ тѣломъ очень ясно видно изъ примѣра иконоборческихъ соборовъ. Императорская власть могла заставить часть епископовъ принять постановленія, но не могла заставить всю церковь. Другой примѣръ значенія принятія мы находимъ въ исторіи III вселеискаго собора. Естественно, что принятіе и усвоеніе церковью постановлений собора находитъ свое выраженіе въ формѣ принятія ихъ епископами, какъ представителями церкви. Разумѣется, что для епископовъ, присутствующихъ на соборѣ, такое принятіе происходило на самомъ соборѣ. Остальныхъ епископовъ, клиръ и мірянъ соборъ извѣщалъ своими посланіями. Тѣмъ важнѣе каедрa, занимаемая епископомъ, чѣмъ выше его личный авторитетъ, тѣмъ важнѣе его согласіе. Въ этомъ положеніи въ особомъ положеніи оказались римскіе епископы. Первоистинное по чести положеніе ихъ каедрa, ихъ моральный и религіозный авторитетъ въ эпоху вселенскихъ соборовъ, ихъ большая независимость отъ императорской власти, обширность ихъ территорій и народовъ, имъ подвѣдомыхъ, ихъ догматическая устойчивость и вѣрность, — все это создавало особое значеніе, какое имѣлъ голосъ римскаго первосвященника для принятія рѣшенія собора. Имѣется одно обстоятельство, которое невольно, можетъ быть, выдвигало и усиливало это значеніе папы. Первоначально случайно, а потомъ въ силу установившагося обычая папы не присутствовали лично ни на одномъ вселеискомъ соборѣ, посылая на нихъ только своихъ представителей. Вслѣдствіи этого, папы давали свое согласіе*) не на самомъ соборѣ, какъ это дѣлало большинство патріарховъ и епископовъ, а въ отдѣльномъ порядкѣ послѣ собора.

*) Предварительное согласіе давалось его легатами на самомъ соборѣ.

Поэтому мы вполне можем согласиться съ авторомъ анкеты, что для авторитетности собора необходимо было принятіе и согласіе папы, но въ такой же мѣрѣ, въ какой необходимо было согласіе остальныхъ патріарховъ. Формально здѣсь нѣтъ никакой разницы. Все значеніе принятія и усвоенія папой зависело отъ его религіознаго и моральнаго авторитета. Историческій матеріалъ не даетъ намъ право утверждать большее. Это послѣдующее послѣ собора принятія и усвоеніе его постановленій объясняетъ указанный выше фактъ, что отсутствіе того или иного епископа, даже патріарха, не является препятствіемъ для признанія собора вселенскимъ. Оно восполнялось этимъ принятіемъ.

Истинны вѣры, раскрытыя на вселенскомъ соборѣ и принятія и признанныя Церковью, какъ богооткровенныя, суть непогрѣшимыя догматы. Поэтому каждый послѣдующій соборъ торжественно заявлялъ о своей вѣрности догматическимъ опредѣленіямъ предыдущихъ соборовъ.*)

Намъ остается для разсмотрѣнія 5 и 6 вопросы. Мы считаемъ, что эти вопросы имѣютъ цѣлью выяснить происхожденіе соборной дѣятельности. Вопросъ этотъ настолько сложенъ, настолько разнообразны даваемые отвѣты, что мы позволяемъ себѣ его не касаться. Каково бы ни было ученіе о происхожденіи соборовъ, для православнаго сознанія соборъ, а тѣмъ болѣе вселенскій является высшей формой церковной дѣятельности, носителемъ высшей церковной власти во всѣхъ ея функціяхъ. Высказывая это убѣжденіе или даже своего рода вѣрованіе, мы остаемся въ области исторіи, ибо церковь въ теченіе многихъ вѣковъ не знала другой высшей власти.**)

На этомъ мы кончаемъ. Мы все время старались оставаться въ области историческихъ фактовъ, мы все время говорили не вообще о вселенскихъ соборахъ, а объ имѣвшихъ мѣсто

*) Поэтому не приходится говорить объ исправленіи однимъ соборомъ догматическихъ постановленій другого собора. Въ частности нельзя разсматривать Халкедонскій соборъ, какъ исправленіе Ефесскаго, но лишь какъ дальнѣйшее расширеніе и уточненіе. Тонусъ папы Льва, который легъ въ основу догматическихъ опредѣленій собора, повторилъ въ основныхъ чертахъ Антиохійскій символъ (См. вопросъ №). Что касается вопроса о томъ, приписывался ли во II столѣтіи соборамъ тотъ же авторитетъ, какъ вселенскимъ, то автору анкеты слѣдовало бы болѣе точно опредѣлить, о какихъ именно соборахъ II вѣка идетъ рѣчь. Наши свѣдѣнія о нихъ незначительны и во многихъ случаяхъ совершенно предположительны.

*) Что касается затрагиваемаго этими вопросами православнаго ученія о Церкви, то оно изложено въ статьѣ проф. о. Сергія Булгакова: «Очерки ученія о Церкви» («Путь» 1925 г.). и «Das Selbstbewusstsein der Kirche» (Orient und Occident, 1930).

7 вселенскихъ соборахъ. Говоря о формальныхъ условіяхъ авторитетности вселенскихъ соборовъ, мы до известной степени намѣренно не касались тѣхъ уклоненій, которыя имѣли мѣсто въ дѣятельности соборовъ. Мы считаемъ, что на этихъ страницахъ нѣтъ надобности ихъ указывать и подчеркивать. Если для негативной критики эти уклоненія могутъ быть предметомъ нападокъ, попыткой унижить авторитетъ соборовъ, то для вѣрующаго они являются лишь доказательствомъ Божьяго промысла надъ Церковью. Несмотря на тѣ или иные недочеты, соборы раскрыли истину, которая живетъ въ Церкви.

Такова обстановка, таковы условія, въ которыхъ дѣйствовали вселенскіе соборы, но это не значитъ, что будущій соборъ долженъ полностью повторить всѣ эти условія. Известная историческая эпоха пережита, и нѣтъ данныхъ, которыя бы говорили о возможности ея возврата. Вселенскіе соборъ, какъ государственно-церковный институтъ неповторимъ, но тѣмъ не менѣе будущій вселенскій соборъ, если онъ состоится, долженъ быть преемственно связаннымъ съ предыдущими вселенскими соборами, какъ церковнымъ институтомъ. Отправной точкой дѣятельности такого собора было бы сохраненіе догматовъ вѣры, раскрытыхъ на предыдущихъ соборахъ. Отпаденіе государственной стороны соборовъ должно, конечно, привести къ измѣненію многихъ формальныхъ условій. Каковы будутъ эти новыя условія, мы не беремся сказать. Когда явится возможность созыва собора, то Церковь будутъ выработаны и эти новыя условія.

Н. Н. Афанасьевъ.

ОТВѢТЪ Н. А. ВЕРДЯЕВУ ПО ПОВОДУ АНТРОПОСОФІИ

То, что говорить объ антропософіи Н. А. Бердяевъ во второмъ томѣ своей «Философіи свободнаго духа», создаетъ невѣрное представленіе объ этомъ теченіи.

Бердяевъ считаетъ, что теософія Е. П. Блаватской и антропософія Р. Штейнера пытаются дать отвѣты на дѣйствительные запросы современнаго человѣчества, и что поэтому они заслуживаютъ болѣе серьезнаго къ нимъ отношенія, чѣмъ то, которое они встрѣчаютъ со стороны официальныхъ представителей современной культуры (ст. 117 т. II). И все же посвящая сорокъ пять страницъ своей книги этимъ теченіямъ, Бердяевъ самъ не считаетъ нужнымъ ихъ различать. Это постоянное смѣшеніе обоихъ теченій крайне затрудняетъ читателя. Мы рассмотримъ лишь тѣ его положенія, которыя относятся къ антропософіи, предоставляя теософамъ отвѣчать со своей стороны по своему.

Бердяевъ опредѣляетъ «теософичнымъ» всякое созерцаніе (?) «синтезирующее философію и религію» (ст. 114, т. II), признакомъ же подлинной теософіи онъ считаетъ «опьяненность», которой не находитъ у В. Штейнера. Къ этой «опьяненной» теософіи онъ относитъ Кабаллу, Гераклита, Платона, Діонисія Ареопагита, Беме, Экхарта, Баадера, Соловьева. — Да, но дѣло въ томъ, что личный лирической пафосъ большинствомъ изъ нихъ превзойденъ и, кромѣ того, «опьяненность» никакъ не можетъ быть признакомъ божественной мудрости.

Мудрость передъ Господомъ, безуміе для міра сего, но сама въ себѣ она не безуміе и не «опьяненіе». Безуміе передъ Господомъ мудрость міра сего, и преодолевая эту «мудрость міра сего», мистики (и въ еще въ большей степени юродивые), мѣняя сознаніе, дѣйствительно переживаютъ «опьяненіе». Быть можетъ возразятъ что это уже намъ сказано и привести изъ «Философіи свободнаго духа» хотя бы ст. 161, гдѣ говорится, что вѣра «опрокидываетъ установившіяся формы сознанія и послѣ этого духовнаго опыта» открывается новая возможность знанія міра духовнаго, божественнаго. Новый высшій гнозисъ не отрицается вѣрой...

Но дѣло въ томъ, что самъ Бердяевъ не считается съ имъ же высказаннымъ, когда дѣло касается опирающагося на опытъ духовнаго знанія, провѣрить который можно лишь на основаніи *подобнаго же опыта* «внѣ единаго общаго опыта этн истинны (т. е. истинны религін и откровенія) мертвы» и (ст. 165) утверждаетъ Бердяевъ (— такъ что, не имѣя напримѣръ, «опыта о перевоплощеніи и онъ не долженъ бы о немъ высказываться —). Но этотъ признакъ относится скорѣе къ переходному состоянію, къ замутинному преломленію божественной мудрости человѣческимъ духомъ не вполне очищеннымъ отъ эмоціональности, духомъ не свободнымъ, а плѣненнымъ плотью.

Однако, въ вѣду нашего чрезмернаго развитія въ сторону мудрости міра сего, намъ стала далека и непонятна «божественная мудрость», мы безпомощно ищемъ ея внѣшнихъ признаковъ, и конкретность ея принимается за символическое выраженіе философскаго содержанія, ея напряженіе — за опыанность. Эта недопонятость современниками теософіи прошлыхъ вѣковъ и побудила Р. Штейнера къ сообщенію божественной мудрости въ формахъ, доступныхъ нашему современному сознанію.

Бердяевъ не правъ даже со своей точки зрѣнія, когда ищетъ въ *стиль* изложенія общаго признака, по которому можно было бы опредѣлять, — отнести ли то или иное «синтетическое» произведеніе къ божественной мудрости или же къ религіозному умствованію. Такой подходъ къ вопросу намъ кажется поверхностнымъ, и мы не останавливались бы на немъ, если бы Бердяевъ не придавалъ ему такого значенія. Въ первой части его «Философіи свободнаго духа» (ст. 168) мы находимъ основы къ гораздо болѣе глубокому подходу. Тамъ онъ пишетъ: «Откровеніе всегда предполагало *процессъ развитія* (1) въ мірѣ и человѣчествѣ, динамическое движеніе сознанія снизу вверхъ (2). Такие процессы происходили и въ языческомъ мірѣ. И тамъ человечество въ измѣненіяхъ структуры своего познанія (3), въ расширеніяхъ и углубленіяхъ своего опыта готовилось къ принятію Христова свѣта, центрального событія въ духовной жизни міра». Вотъ слова какъ бы всецѣло взятые у Р. Штейнера, посвятившаго этому вопросу цѣлую книгу «Христіанство какъ мистическій фактъ». Книга эта вышла въ русскомъ переводѣ еще до войны и Бердяеву извѣстна. Почему же, относясь серьезно къ антропософіи, онъ цитируетъ только то, что не принялъ? (4)

1) Курсивъ мой, Н. Т.

2) Представленіе нѣсколько упрощено.

3) Курсивъ мой, Н. Т.

4) На той же 168 и слѣдующихъ страницахъ мы находимъ перечень предшествующихъ культуръ въ той же послѣдовательности и съ тѣми же характеристиками ихъ, которыя даны въ эзотеризмѣ. Тутъ Бердяевъ является блестящимъ примѣромъ плодотворности

Но сейчас намъ важно другое. Изъ приведенной цитаты мы видимъ, что для Бердяева откровение, то есть нисхождение духа, то есть Божественная мудрость въ *выраженіи своемъ* опредѣляется «степенью развитія въ мірѣ и человѣчествѣ» и «структурой сознанія» данной эпохи, слѣдовательно ликъ божественной мудрости, ея оболочка, вещей обличеніе невидимыхъ, не можетъ не мѣняться въ исторіи. Все течетъ, и въ одинъ потокъ не войдетъ дважды. — Гераклитъ говорилъ не такъ какъ Беме, и Штейнеръ не такъ, какъ оба они. Онъ говорилъ иновымъ временамъ по новому.

Въ новое время человѣческое сознаніе выработало научный методъ. Естественное знаніе, охвативъ область естественнаго опыта, дало естествознаніе, которое, выработавъ научные методы, стало наукой о мірѣ. Духовное знаніе (предшествующее въ человѣчествѣ знанію естественному) обладало отъ начала духовнымъ опытомъ, но лишь послѣ того, какъ нашей культурой былъ выработанъ научный методъ, могло оно быть проработано въ формахъ *духовной науки*. Р. Штейнаръ обладалъ возможностью сверхчувственного опыта, какъ ясновидецъ, и какъ естествоиницъ по образованію, былъ во всеоружіи современныхъ научныхъ методовъ. Онъ могъ поставить себѣ задачей — положить основы «духовной науки» и это стало работой всей его жизни. Нельзя говорить объ антропософіи, не ставъ въ опредѣленное положеніе по отношенію къ этому утвержденію ея основателя. Тутъ основная проблема въ отношеніи къ «духовной наукѣ». Такъ: наука именно и есть точка касанія двухъ пирамидъ, нисходящей божественной и восходящей природной. И въ этомъ невысказываемая имъ основа непріятія Бердяева. *)

Нельзя намъ было не указать на это, но нельзя и Бердяеву не разобраться по существу въ различіяхъ между наукой, любовью къ мудрости, мистикой и оккультизмомъ. Отсюда и раздражительный тонъ и запутанность: точно тѣсно ему становится съ его тео-космо-философіей. Даже между знаніемъ и

такихъ сообщеній духовнаго знанія для нашего времени. Не можетъ быть рѣчи о томъ, что Берлинъ взялъ ихъ слѣпо на вѣру, но усвоивъ ихъ онъ не могъ уже отъ нихъ отказаться и они дали ему перспективу, въ которой укладывается его дальнѣйшая самостоятельная работа.

*) Въ I т. Фил. Своб. Духа онъ признаетъ «общеобязательность» за истинами естественныхъ наукъ и математики, и не признаетъ ее за истинами о духѣ, будь это «философія», «религія» или «откровеніе», которыя общи лишь для людей «духовно близкихъ и родныхъ» и потому «выгдѣ единого общаго духовнаго опыта эти истины мертвы». И хотя Бердяевъ говоритъ, что «духовный опытъ есть личный и сверхличный разумъ, онъ никогда не есть только мой опытъ» (ст. 162 до 165, т. I), но не идетъ дальше къ признанію возможности объективнаго общезначимаго духовнаго опыта.

вѣрой иѣтъ у него различія. Увлекающій къ истинѣ есть проповѣдникъ, онъ можетъ обращаться къ чувству, говорить какъ Таулеръ — на проповѣдяхъ котораго паства была такъ захвачена, что по сорока человѣкъ теряло сознаніе. Вѣра — это знаніе истины, не переступившее порога земного сознанія. Путь сознанія на родину нашей вѣры есть путь посвященія». «Вы познаете Истину, и Истина сдѣлаетъ васъ свободными». (Іоанна 8, 32). На этой свободѣ основаны правила поведенія посвященнаго по отношенію къ людямъ. Правила этой свободы Р. Штейнеръ выражаетъ такъ: «каждый твой поступокъ и каждое твое слово обставляй такъ, чтобы не было съ твоей стороны вмѣшательства въ свободное рѣшеніе ни одного человѣка». (Путь къ посвященію, ст. 16).

* * *

Обратимся къ основнымъ утвержденіямъ Бердяева, не вѣрнымъ по существу и давшимъ поводъ къ совершенному искаженію антропософіи Р. Штейнера въ русскомъ общественномъ мифѣ.

Раздражительность и полемическій тонъ Бердяева мы оставимъ въ сторонѣ. Нападки его на антропософію становятся понятными изъ его упрековъ по адресу богословія: «Въ церковномъ богословіи совершенно не раскрыто ученіе о космосѣ и лишь очень односторонне раскрыто ученіе о человѣкѣ» (стр. 139 т. II) (1) «Церковное сознаніе въ наше время все болѣе и болѣе теряетъ космическій характеръ... въ таинствахъ видятъ исключительно нхъ психологическую и социальную сторону и не видятъ стороны космической. Номинализмъ въ церковномъ сознаніи побѣждаетъ реализмъ» (ст. 140). Мы не можемъ умиожать выдержекъ, но уже изъ приведеннаго ясно, что Бердяевъ видитъ необходимость появленія въ наше время того, что дало бы отвѣты на все нарастающую потребность пониманія духовныхъ основъ нашей жизни. Появляется духовная наука, и вотъ, встрѣчаясь съ нею, чаемой и ожидаемой, Бердяевъ видитъ въ ней не то, что хотѣлъ; она преломляется въ его сознаніи въ свою противоположность. (2).

1) Упреки эти отчасти несправедливы: чтобы «вскрыть ученіе о космосѣ и человѣкѣ, надо его знать, и хотя оно вписано въ Евангеліи и богослуженіи, но нужны традиціи или духъ, чтобы прочесть ихъ — духъ же вѣтъ гдѣ хочетъ.

2) Вотъ уже въ продолженіи 15 лѣтъ Бердяевъ не перестаетъ нападать на это движеніе, которое до сихъ поръ не занималось имъ и не отвѣчало ему, которое мало извѣстно въ русскихъ кругахъ, и ему самому представляется неспособнымъ стать ни движеніемъ культурнымъ, ни народнымъ, а лишь отвѣчающимъ запросамъ людей весьма средняго уровня. Если бы самъ Бердяевъ вѣрилъ своему освѣщенію антропософіи и своей оцѣнкѣ ея дѣйственной силы, развѣ не оставилъ бы онъ ее въ покоѣ и не игнорировалъ бы?

Приведемъ кратко эти его представленія:

1. Антропософія, раздвигая область познанія на событія носмическія, теряетъ нониретное представленіе о Богѣ въ «божественномъ».

2. Занимаясь вопросами эволюціи и перевоплощенія, ра-
створяетъ въ оболочкахъ конкретную человѣческую личность.

3. Потерявъ Бога и человѣка, не имѣетъ подхода нъ Бого-
человѣку и стоитъ внѣ хрстіанства, несмотря на признаніе
Христа.

4. Воплощеніе Его не принимается, нанъ и въ несторіанской
ереси.

5. Хрстіость расплывается въ Христовѣ импульсѣ.

Что же говорить объ этомъ въ дѣйствительности сама ан-
тропософія?

Начнемъ по порядку съ перваго изъ приведенныхъ утвер-
жденій Бердяева. Отвѣты будутъ вынужденно общи и кратки,
они основаны на огромномъ матеріалѣ данномъ Р. Штейнеромъ,
и каждый вопросъ требовалъ бы пространной статьи.

I. «Антропософія теряетъ Бога въ «божественномъ». — Рас-
ширеніе познанія на міръ духовный, въ которомъ дѣйственны
божественныя Іерархіи или Чины Ангельскіе не посягаетъ ни
въ чемъ на бытіе Бога: знаніе промежуточнаго уясняетъ дистан-
цію — неизмѣримую высоту конечнаго, являющагося предѣ-
ломъ, а не этапомъ познанія, а слѣдовательно и не можетъ быть
предметомъ науки, даже духовной. Обвиненіе Бердяева уназы-
ваетъ лишь на то, что Р. Штейнеръ исполнялъ заповѣдь, танъ ча-
сто забываемую другими «не пріемли Имени Господа Бога
твоего всуе». Слова и понятія наши слишкомъ связаны съ физи-
ческимъ міромъ, они не способны охватить духовное и закрѣп-
ляютъ его въ формы ему не свойственныя. Поэтому Р. Штейнеръ,
нанъ впрочемъ всѣ люди духовнаго опыта, избѣгалъ опредѣ-
леній. Задача духовной науки — дать сознанію путь нъ поте-
рянному слову. Найдя слово приблизится человѣкъ нъ Отцу
«У не миста отсутствуетъ ощущеніе Отца», говоритъ Штейнеръ и,
по его духовнымъ изслѣдованіямъ, тотъ «опытъ богообщенія»,
ноторый доступенъ подлинно вѣрующему человѣку и на который
такъ опирается Бердяевъ, нъ Отцу непосредственно не отно-
сится.

II. Бердяеву представляется, что въ ученіи антропософіи о
человѣкѣ исчезаетъ личность: «Духовное я не есть личность,
личность образуется лишь въ соединеніи съ физическимъ, эфир-
нымъ и астральнымъ тѣломъ какъ преходящій временный эво-
люціонный синтезъ элементовъ, слагающихся и разлагающихся»,
и когда «составныя частн разъединяются, то личность ис-
чезаетъ». (ст. 127). — Въ такомъ случаѣ наша жизнь дѣйстви-
тельно была бы безсмысленна! Но духовная наука говоритъ иначе:

Человѣкъ принадлежитъ духовному міру, родина его «я» въ духѣ. Ядро человѣческой личности или «сѣмя жизни» есть божественная сущность. Облекаясь въ различныя оболочки, само оно не является оболочкой, а носителемъ оболочекъ во время земной жизни. «Задача человѣческаго духа, пока онъ идетъ отъ воплощенія къ воплощенію состоитъ въ воздѣйствіи на физическій тѣлесный міръ... Духъ человѣка должекъ, между двумя воплощеніями, постоянно вновь обитать въ странѣ духовъ, чтобы, вооружившись тѣмъ, что онъ оттуда приносить, снова имѣть возможность приступить къ физической жизни... Земной міръ является одновременно полемъ дѣйствія и ученія». (ст. 126-127. Духовѣдѣніе). Въ себѣ замкнутый человѣческій духъ дѣйствуетъ и учится на землѣ, пока не кончится его путь изъ воплощенія въ воплощеніе. Онъ имѣетъ свою біографію и является въ подлинномъ смыслѣ высшимъ «я» или духовной «Самостью» (Selbst) человѣка, носителемъ личности. Это я (Selbst) и есть то, что какъ единое все вновь проявляется при каждомъ воплощеніи. Оно переноситъ плоды прежнихъ жнзней въ послѣдующія. Это *носитель результатовъ* прошлыхъ воплощеній». (ст. 138. Духов.). Тутъ важно, во-первыхъ, то, что «носитель» результатовъ самъ не есть результатъ, не есть продуктъ эволюціоннаго развитія; вступающій въ періодъ воплощеній, чтобы вынести изъ нихъ результатъ, этотъ «носитель» — духовенъ и божественъ по своей природѣ. Но онъ не безликая божественная субстанція, не безличное «его» (какъ это представляется Бердяеву). Во вторыхъ: плоды или результаты земныхъ жнзней, добытые собственнымъ страданіемъ и дѣйствіемъ вѣчной сущности, стали какъ бы духовной плотью «носителя результатовъ» — окъ носитъ свой «лнкъ» этотъ лнкъ единственный въ своемъ родѣ, не преходящій, уже вѣчный, но еще становящійся. Наше «Я» или Самость включаетъ въ себя ядро личности и лнкъ ея. Такъ вскрывается въ антропософін творчество личности. Изъ приведеннаго ясно, что Бердяевъ неправильно понялъ это ученіе, утверждая что: «антропософическое ученіе объ «его», о духовномъ «я» не есть ученіе о личности. Это его — совершенно безлично, оно слагается съ тѣлами разныхъ плановъ и потомъ отдѣляется отъ нихъ, личность человѣческая есть лишь временное сложеніе» (ст. 128 Фил. Своб. духа).

Такимъ «временнымъ сложеніемъ» дѣйствительно представляется сама себѣ личность, пока не достигла опредѣленной ступени развитія, при которой и въ земной жнзни человѣческій духъ ощущаетъ себя, какъ духъ. Тогда «самъ онъ какъ мыслящее духовное существо является граждаиномъ страны духовъ и сотоварищемъ всего, что живетъ въ этой области міра» (ст. 144 Духовѣд.). Земля «поле дѣятельности и ученія», она для насъ является необходимымъ условіемъ творчества нашей личности. Чтобы вступить въ земной кругъ нашъ духъ облекается цѣлымъ

рядомъ оболочекъ (касаться этой подробно разработанной области духовной науки насъ завело бы слишкомъ далеко), и во время земной жизни человѣческой «духъ присутствуетъ внутри человѣческаго чувствениаго тѣла». Поэтому онъ и «познаетъ себя какъ духъ, хотя — познавая черезъ физическія условія — познаетъ себя только какъ тѣловой отблескъ духа какъ мысль» (Тамъ же). Розоблачаясь, отпуская свои оболочки, человѣкъ растворяетъ психофизическій комплексъ, который и Бердяевымъ, конечно, не принимается за подлинную «личность», такой элементарной ошибки мы, конечно, не станемъ ему приписывать. Человѣкъ живетъ на землѣ *дѣйствительно* эта жизнь существенна для «Я». Ея осознаніе и усвоеніе происходитъ лишь частично въ активный періодъ, т. е. во время воплощенія; результаты выявляются съ процессомъ развоплощенія, вплоть до *расторженія душевной оболочки*. На этомъ основана тревога Бердяева: — «отрицается безконечное значеніе индивидуальной души», «непреходящее значеніе за индивидуальнымъ именемъ человѣка», «единой неповторяемой личности человѣка (имя рекъ)». — Да, и съ точки зрѣнія антропософіи безконечно значеніе индивидуальной души, единой и неповторяемой, — она біографія человѣческаго духа, то, что создаетъ его Самость, его личность. Ставши духомъ, она не перестала быть, — она стала своимъ результатомъ и приобщилась непреходящему бытію. Проблема личности — это проблема микрокосма. «Я» встрѣчаясь съ «не я» создаетъ свою личность, она задана въ вѣчной сущности и свободно осуществляется въ условіяхъ времени. Когда личность человѣка осуществится, и творчество ея будетъ завершено, тогда получить она «Новое Имя» и тогда «времени больше не будетъ». Тогда не будетъ нашей теперешней личности «имя рекъ», но лучшее и подлинное «мое» войдетъ какъ слагаемое Новаго Имени. Самость человѣка состоитъ изъ содержанія и формы (въ какой либо изъ терминологій, здѣсь это значенія не имѣетъ). Чтобы понять это правильно, необходимо усложняющее дополненіе. «Какъ ледъ есть лишь форма, въ которой существуетъ вода, такъ и чувствениа вещи лишь форма, въ которой существуютъ и духовныя существа. Если *понять это*, то станетъ понятно и то, что, подобно тому какъ вода въ ледъ, такъ же и міръ духа можетъ переходить въ міръ душъ, а этотъ послѣдній — «въ чувственный міръ (ст. 144. Духов.). Не «осколки эволюціи Сатурна, Солнца и Луны» представляютъ изъ себя нашъ міръ, какъ думаетъ Бердяевъ, а четвертый день творенія въ тотъ часъ, когда человѣкъ на землѣ способенъ сказать себѣ «Я». Заканчивая книгу «Духовѣдѣніе» (по нѣмецки Theosophie) или «введеніе въ сверхчувственное познаніе міра и назначеніе человѣка», которой пользуется Бердяевъ и изъ которой мы все время цитировали, Р. Штейнеръ говорить: «Не должно смѣшивать этого единенія личности со

всеобъемлющей жизнью духа, съ уничтожающимъ личность раствореніемъ ее во всеобщемъ духѣ. Такое «исчезновеніе» не имѣетъ мѣста, при истинномъ развитіи личности. И въ отношеніи духовнаго міра она остается нанѣ личность. Получается не преодоленіе личности, а ея наивысшее выявленіе» (ст. 196. Духов.).

Перейдемъ къ вопросамъ о христіанствѣ. Какъ основатель антропософски ориентированной духовной науки, Р. Штейнеръ поставилъ себѣ задачей говорить лишь о томъ, что является результатомъ его непосредственнаго, личнаго духовнаго опыта и изслѣдованія. Изъ этихъ источниковъ онъ говорилъ о христіанствѣ, не опираясь ни на «писаніе», ни на «преданіе», — и если бы о событіяхъ въ Палестинѣ не сохранилось ни того, ни другого (говорилъ онъ многократно), — это ни въ чемъ бы не измѣнило его изложенія. Онъ утверждалъ, что содержаніе христіанской религіи есть выраженіе того, что подлинно есть; истинны ея являются выраженіемъ событій, значеніе и связь которыхъ открыты въ духовномъ мірѣ. Вещей обличеніе невидимыхъ создаетъ возможность вѣры. Но не познаваемы для чувственнаго сознанія въ тѣлѣ. Двуестество, искупленіе, воскресеніе они реально познаваемы лишь внѣ тѣла, познаніемъ духовнымъ. Сообщеніе результатовъ этого духовнаго познанія въ формахъ, свойственныхъ нашему обычному сознанію, могутъ быть поняты нами при условіи съ нашей стороны *непрѣдвзятости*. Религиозное мироощущеніе не упраздняется, а восполняется танимъ пониманіемъ.

Нинаное изслѣдованіе не можетъ умалить Истину, и подлинное знаніе не можетъ не совпадать съ ней. Р. Штейнеръ своими путями приходитъ и приводитъ насъ нъ пониманію такой дословной точности Евангелія, о ноторой до сихъ поръ, безъ духовной науки, и представленія не имѣли. Это могло бы служить нъ умноженію радости каждаго христіанина, и открыло доступы нъ вѣрѣ многимъ людямъ, не имѣвшимъ его. Но на эту тему не можетъ быть полемики. Мы ограничимся указаніемъ на то, что достигла духовная наука въ этихъ вопросахъ — находятся ли эти достижения внѣ христіанства, пусть судятъ объ этомъ тѣ, кто считаетъ себя къ тому призваннымъ.

III — о Богочеловѣнѣ. Воплощеніе Слова есть центральное событіе — не только для человечества и для каждаго человека, но и для самой Земли и для міра духовныхъ существъ. Изъ предыдущаго мы видимъ, какое значеніе имѣетъ человеческая личность, канѣ ея становленіе опредѣляетъ само существованіе природнаго міра. Искупленіе человечества является и искупленіемъ земли. Духовное знаніе о человекѣ углубляетъ отношеніе нъ Иисусу, благоговѣніе пастуховъ передъ яслями наполняется содержаніемъ мудрости восточныхъ волхвовъ.

Но искупленіе человѣчества могло быть совершено только Иисусомъ Христомъ. «Христосъ водитель не только человѣка, но и высшихъ іерархій во *всѣхъ восходящихъ мірахъ*, этому учитъ та наука, которая вошла въ нашу культуру подъ знаменіемъ современной эзотерики; появленіе этой эзотерики въ XII-XIII вѣкѣ стало, какъ нами раньше указано, начиная съ этого времени исторической необходимостью» («Духовное водительство человѣка и человѣчества» Р. Штейнеръ). Но духовная наука видитъ въ Христѣ не только духовное, но и земное существо и указываетъ на опасность возникающаго въ наше время теченія, которое инспирируютъ *«оставшія»* духовныя существа, которыя хотятъ вселить въ людей убѣжденіе, что Евангеліа представляютъ изъ себя лишь аллегоріи определенныхъ космическихъ отношеній»; такое заблужденіе должно привести людей къ выводамъ, что «никакого реально-земного Христа не существовало» (тамъ же) (1). Тогда какъ правильное пониманіе Христа какъ водителя «выражающаго собою весь космосъ» приводитъ къ тому, что «можно изобразить земную жизнь Христа, указывая для каждаго отдѣльнаго событія его жизни космическія соотношенія, которыя благодаря самому Христу непрерывно дѣйствуютъ на земное бытіе» (тамъ же).

IV. Не правъ Бердяевъ, понимающій ученіе духовной науки о богочеловѣчествѣ какъ «несторіанство, для котораго двѣ природы въ Христѣ оставались раздѣлены» (ст. 127 Фил. Св. Духа). Для антропософіи центральнымъ событіемъ въ мірѣ и человѣчествѣ является воплощеніе Христа въ Иисуса, это событіе историческое и космическое заразъ, — тутъ полное сліяніе съ человѣческимъ существомъ вплоть до причастія божества къ смерти, событіе единое и неповторяемое. «Когда мистерія Голгофы совершилась, все, что изъ Космоса изошло на Христа, перешло въ духовную субстанцію земли, и соединено съ тѣхъ поръ съ Духомъ земли» (Р. Штейнеръ «Духовное водительство»).

V. Съ этимъ находится въ тѣсной связи и то, что говоритъ Р. Штейнеръ о христовомъ «импульсѣ». Этимъ современнымъ и какъ бы незамѣтнымъ выраженіемъ онъ пользуется вмѣсто словъ Павла — «не я, но Христосъ во мнѣ». Объ этомъ переживаніи и о «пути въ Дамаскъ» ему приходилось говорить постоянно. — Подъ этимъ знакомъ стоитъ наша эпоха, и это причина появленія въ наши дни духовной науки. «Когда по пути въ Дамаскъ ап. Павелъ сталъ ясновидящимъ, онъ понялъ, что то, что пребывало до тѣхъ поръ въ Космосѣ, перешло въ Духъ земли. И каждый можетъ въ этомъ убѣдиться, кто сумѣетъ дорасти въ своей душѣ до личнаго переживанія событія подъ Дамаскомъ. Въ XX столѣтіи появятся люди, которымъ дано будетъ духовно

1) То, въ чемъ Бердяевъ упрекаетъ антропософію.

пережить явленіе Христа ап. Павлу. До сихъ поръ явленіе это могли переживать только тѣ люди, которые усваивали себѣ ясновидческія силы эзотерическимъ путемъ; въ будущемъ, благодаря развитію человѣчества, естественнымъ путемъ слѣдуются возможнымъ для окрѣпшихъ силъ души лицезрѣніе Христа въ сферѣ Духа земли. Съ опредѣленнаго момента XX столѣтія это станетъ возможнымъ, какъ повторное переживаніе событія подъ Дамаскомъ для нѣкоторыхъ людей (тамъ же). Путемъ хочетъ стать для человѣка мудрость антропософіи.



Закончимъ эту работу попыткой объяснить ошибку Бердяева, она типична и потому представляетъ изъ себя общій интересъ. Штейнеръ создалъ науку, Бердяевъ же увидѣлъ въ его трудѣ «учебникъ» и представилъ себѣ, что и подходит къ нему слѣдуетъ, какъ въ гимназій къ учебнику географіи. Онъ даже считаетъ, что самъ Штейнеръ ничего иного не требовалъ. Бердяевъ говоритъ: «оно (т. е. теософское и антропософское теченіе) не возстало противъ привычекъ мысли человѣка XIX вѣка, не требовало отъ него никакихъ жертвъ, никакого подвига вѣры, никакого духовнаго переворота» (ст. 115 т. II). Въ дѣйствительности, Р. Штейнеръ обращался къ такому мышленію, какимъ оно должно быть въ XX в., а «навыки» оставшіеся съ XIX вѣка и далѣе онъ называлъ «предвзятостію», и «непредвзятость мышленія» считалъ необходимымъ условіемъ пониманія духовной науки. Никогда онъ не говорилъ о духовномъ познаніи, не ставя условія непредвзятости, но слишкомъ часто читатели пропускали это безъ вниманія, — а Штейнеръ рассчитывалъ на повышенную внимательность тѣхъ, кто хочетъ идти къ такому познанію. Приведемъ рядъ цитатъ по поводу мышленія, какъ средства познанія физическаго и духовнаго, изъ лекціи, читанной въ Лондонѣ объ «скульптной наукѣ и окултномъ развитіи». (Журналъ «Антропософія» 1929 г. пп. 8, 9). Окултное развитіе (а тѣмъ болѣе пониманіе сообщеній) имѣетъ мѣсто на основаніи того, что уже существуетъ въ человѣческой душѣ. Первая (изъ упомянутыхъ въ лекціи) скульптная энергія происходитъ изъ высшаго развитія мышленія, обыкновенно примѣняемаго въ общеніи съ внѣшнимъ міромъ. «Существенная особенность обычнаго мышленія (которое зависитъ отъ впечатлѣній полученныхъ черезъ органы чувствъ), — въ томъ, что каждое проявленіе мышленія повреждаетъ нервную систему, особенно же мозгъ». Признакомъ обычнаго мышленія является связь съ памятію; знанія связанныя съ физическимъ міромъ удерживаются и сохраняются въ нашей памяти. Но человѣку свойствененъ и другой родъ познанія, который не удерживается въ памяти. Этотъ

родъ познанія мы принуждены добывать каждый разъ за ново живымъ внутреннимъ процессомъ. Не сохраненіе памяти является признакомъ чистаго мышленія, которое мы способны развить и укрѣплять при помощи упражненія въ медитаціи, — о ней же говорится слѣдующее: «Въ медитаціи (беремъ идею, не исходящую изъ воспріятія органовъ чувствъ) мы удерживаемъ мысль отъ соединенія съ мозгомъ. Такое мышленіе не вызываетъ въ нашей нервной системѣ никакого процесса разрушенія (поэтому не даетъ физическаго утомленія). Въ медитаціи мы достигаемъ *освобожденія* внутренней силы мышленія отъ *физическаго тѣла*, какъ инструмента». Достиженіе этого даетъ возможность «выйти изъ тѣла и разсматривать его какъ нѣчто внѣшнее». Активному овладѣнію чистой мыслью предшествуетъ каждому человѣку присущая возможность слѣдить и понимать сообщеніе изъ области этой мысли: изученіе предшествуетъ знанію.

Въ наше время знаніе не умѣютъ себѣ представить иначе, какъ безблагодатнымъ. Поэтому мы позволяемъ себѣ привести нѣсколько длинную выдержку изъ лекціи Р. Штейнера, въ лядъ котораго отличается отъ всѣхъ «навыковъ современнаго мышленія», но это не принимается во вниманіе и изъ за словъ возникаютъ самыя основныя недоразумѣнія. Общераспространенное воззрѣніе по этому поводу выражаетъ Бердяевъ въ своемъ утвержденіи, что «въ сущности Теософія (по смыслу это относится у него къ антропософіи) не знаетъ откровенія, и этимъ опредѣляются всѣ ея особенности» (ст. 137 Фил. Св. Духа). «Теософія отличается отъ христіанства прежде всего тѣмъ, что христіанство есть религія благодати, теософія же безблагодатна» (ст. 133, Фил. Св. Духа).

Итакъ обратимся къ цитатѣ изъ цикла лекцій, читанныхъ Р. Штейнеромъ въ 1911 г. въ Берлинѣ. Цикль XXXV, лекція III.

«Представимъ себѣ совершенно заполняющее душу настроеніе безкорыстнаго самоотреченія въ созерцаніи; въ этомъ настроеніи мы имѣемъ то, что — хотя бы въ видѣ предчувствія или отзвука — необходимо какъ настроеніе, п. ч. безъ этого мы по правдѣ *никогда* бы не могли придти къ тому, что даетъ высшее знаніе. Кто не можетъ никогда испытать такого настроенія самоотдачи, тотъ не можетъ придти къ высшему знанію. Такъ какъ это является противоположностью этого настроенія? Своеволіе, утвержденіе своеволія. Тутъ мы имѣемъ оба полюса міровой жизни: потеря себя въ самоотдачѣ созерцаемому и самовольное — самоутвержденіе. Это великія противоположности. Для принятія Мудрости своеволіе убійственно. Въ обычной жизни знаютъ своеволіе лишь въ его проявленіи въ видѣ предвзятости; предвзятость же всегда препятствуетъ болѣе высокому поиманію. То, что здѣсь называется самоотдачей, надо мыслить въ повышен-

ной степени, т. к. дѣйствительно представить себѣ это возможно лишь вступивъ въ духовные міры. Тамъ человѣкъ долженъ быть въ состояніи пережить эту себя - утерю, по меньшей мѣрѣ какъ настроеніе. Поэтому должно постоянно все снова и снова быть подчеркнуто, что мы *никогда* не придемъ къ высшему знанію, если работаемъ какъ обычная наука и обычное повседневное мышленіе. Намъ должно стать ясно: обычная наука и повседневно мышленіе работаютъ, исходя изъ обычной человѣческой воли при помощи всего создавшаго изъ насъ своеволіемъ, при помощи наслѣдственныхъ или воспитанныхъ въ насъ ощущений и чувствъ. На этотъ счетъ можно очень сильно ошибаться. Говорять, напримѣръ, : «Тутъ приходится принимать какую-то науку, предлагаемую какъ духовную науку или антропософію; но я ничего не хочу принимать кромѣ того, что соответствуетъ всему, что я уже могу себѣ представить; я ничего не хочу принимать не проверивъ. Конечно, не провереннаго не слѣдуетъ принимать. Но нельзя сдѣлать и шагу впередъ, если принять только проверенное. И тотъ, кто хочетъ стать ясновидящимъ, никогда не скажетъ, что онъ хочетъ принимать лишь то, что онъ предварительно проверилъ; онъ долженъ быть совершенно отъ свободенъ всякаго себялюбія и своеволія и всего сжидать отъ того, что идетъ идетъ ему навстрѣчу изъ міра и что нельзя назвать иначе, какъ словомъ *Благодать*. Онъ всего ожидаетъ отъ озаренія благодати. Вѣдь такимъ образомъ достигается ясновидческое познаніе? Только тѣмъ, что человѣкъ въ состояніи выключить все, чему когда либо учился. Обычно человѣкъ думаетъ: «У меня мое собственное сужденіе». Въ дѣйствительности же, онъ долженъ бы сказать себѣ: оно состоитъ изъ того, что я освѣжилъ въ себѣ изъ мыслей предковъ или изъ того, къ чему побуждаютъ инстинкты и т.д. Никто не считаетъ этого собственными сужденіями человѣка, но тѣ, кто больше всего наираютъ на свои «собственные сужденія», не знаютъ, насколько они находятся на поводу собственной предвзятости. Все это должно быть изгнано прочь, если хочешь придти къ высшему знанію. *Пустой* должна стать душа и способной спокойно ждать того, что можетъ придти къ ней изъ скрытаго тайнаго міра, свободнаго отъ пространства и времени, свободнаго отъ предметовъ и дѣйствій. Никогда не слѣдуетъ думать, что мы можемъ силой стяжать ясновидческое познаніе; мы можемъ только создать настроеніе, которымъ встречаемъ то, что являетъ себя намъ какъ Откровеніе или Озареніе и того, что приходитъ къ намъ, мы не можемъ ждать иначе, какъ благодати, которая насъ одаряетъ».

Н. Тургенева.

СПОРЪ ОБЪ АНТРОПОСОФІИ

(Отѣтъ Н. Тургеневой).

Споръ объ антропософіи такъ же труденъ, какъ и всякій споръ о вѣрѣ. Вѣра есть обличеніе вещей невидимыхъ и часто то, что видитъ вѣрующій, для невѣрующаго остается невидимымъ. Это дѣлается яснымъ при всякомъ спорѣ христіанъ съ нехристіанами. Антропософія считаетъ себя наукой, духовнымъ знаніемъ, путь къ которому раскрытъ для всякаго, кто хочетъ имъ пойти. Но для меня несомнѣнно, что антропософія есть вѣра и вѣра авторитарная, вѣра въ самага Р. Штейнера и въ посвященныхъ учителей, вѣра въ подлинность опыта другихъ, который не можешь самъ провѣрить, вѣра въ книги, въ которыхъ разсказано о строѣ космоса и эволюціи космоса, вѣра въ перевоплощеніе, которое не можетъ быть для всѣхъ антропософовъ предметомъ опытнаго знанія. Но вѣра антропософическая находится въ худшемъ положеніи, чемъ вѣра христіанская, именно потому, что она утверждаетъ себя, какъ знаніе, а не какъ вѣра. Между тѣмъ, антропософы требуютъ совсѣмъ особеннаго отношенія и къ антропософическимъ книгамъ, и къ антропософическому ученію, и къ самому Р. Штейнеру. Когда судятъ о Р. Штейнерѣ по его книгамъ и относятся къ нимъ, какъ ко всякимъ другимъ книгамъ, подлежащимъ критикѣ и оцѣнкѣ, то это антропософовъ возмущаетъ. Всегда кажется, что прикасаешься къ священному для адептовъ, къ чему нельзя подходить съ обычной критикой и оцѣнкой. Это и значитъ, что антропософія есть вѣроисповѣданіе, а не свободное изслѣдованіе и не свободная наука. Духовное знаніе требуетъ особаго духовнаго состоянія и этимъ принципиально отличается отъ науки. Отвѣтъ мнѣ Н. Тургеневой даетъ прекрасный поводъ высказать точнѣе мое отношеніе къ нѣкоторымъ сторонамъ антропософіи. Прежде всего долженъ сказать, что я не писалъ въ своей книгѣ «Философія свободнаго духа» специально объ антропософіи. Меня интересовалъ родовой теософическій типъ, къ которому принадлежитъ и антропософія, хотя мнѣ извѣстны существенныя различія между теософами и антропософами. Можно вѣдь говорить о родовомъ типѣ христіанскаго міросо-

зерцанія, въ который войдетъ и православіе, и католичество и протестантизмъ, хотя между разными христіанскими вѣроисповѣданіями существуютъ большія различія и даже вражда и борьба. Для внѣшнихъ, все-таки, всѣ вѣрующіе во Христа, какъ сына Божьяго и Спасителя, принадлежать къ одному міру. И вотъ родовой типъ, къ которому одинаково принадлежатъ и теософія и антропософія, я опредѣляю словомъ космоцентричъ. Въ этомъ типѣ мысли и созерцанія и Богъ и человѣкъ подавлены окмосомъ. Можетъ-быть это даже заслуга теософіи и оккультизма, что они ставятъ проблему космическаго гнозиса, который, казалось, совсѣмъ былъ вытѣсненъ изъ христіанскаго міровоззрѣнія. Антропософія Штейнера такъ же космоцентрична и космософична, какъ и всякая теософія, книги его полны все тѣми-же схемами о строеніи и эволюціи космоса, которыя извѣстны изъ теософическихъ книгъ. Правда Штейнеръ болѣе сосредоточенъ на человѣкѣ и болѣе удѣляетъ ему мѣста, чѣмъ теософы восточнаго типа, черпающіе свою мудрость изъ Индін. Но и для Штейнера человѣкъ подавленъ космическими силами и зависитъ отъ космическихъ эволюцій. Въ этомъ сходство его со старыми христіанскими гностиками. Я не сомнѣваюсь, что въ антропософіи есть довольно сильныя христіанскіе элементы, какъ они были у гностиковъ, и въ этомъ Штейнеръ отличается отъ теософовъ, отъ Блаватской, которая браманнзмъ ставила выше, чѣмъ христіанства. Но различіе антропософіи отъ христіанства въ томъ, что для нея, какъ и для гностиковъ первыхъ вѣковъ, не совершилось освобожденія человѣческаго духа отъ власти космическихъ силъ, отъ космическаго прельщенія. Античный дохристіанскій человѣкъ былъ погруженъ въ космическую жизнь и находился въ ея власти, онъ зависѣлъ отъ космическихъ іерархій, отъ духовъ и демоновъ природы. Съ этимъ связана была власть рока надъ человѣкомъ. Древняя мудрость была, по преимуществу, мудростью космической и лишь на вершинахъ своихъ приближалась къ Божеству. Величайшее дѣяніе, совершенное христіанствомъ, и было освобожденіемъ человѣка отъ власти космоса. Черезъ христіанство обрѣлъ человѣкъ свободу духа и судьба его была поставлена въ непосредственную зависимость отъ Бога. Между тѣмъ, теософическія теченія вновь подчиняютъ человѣка космическимъ іерархіямъ и этимъ ослабляютъ его духовную свободу. Въ этомъ главное столкновеніе теософіи и христіанства. Зависимость человѣка отъ космоса, неизбежность для человѣка проходить черезъ космическія эволюціи, опредѣляется моимъ взглядомъ теософическаго мышленія. Монизмъ, отрицая различіе по природѣ между Богомъ и міромъ, погружаетъ человѣка въ космосъ, видитъ въ немъ твореніе космоса,

а не Бога, создание космической эволюции и в концѣ концов отрицаетъ безусловное значеніе и вѣчность человѣка.

Теософія и, въ частности, наиболѣе интересное и замѣчательное въ ней направленіе — антропософія — требуетъ болѣе внимательнаго и серьезнаго къ себѣ отношенія, чѣмъ это было до сихъ поръ со стороны науки и религіи. Популярность теософическихъ теченій среди современнаго культурнаго слоя совсѣмъ не случайна. Она объясняется тѣмъ, что эти теченія отвѣчаютъ какой-то неотложной и существенной потребности современной души. Теософія и антропософія лытаются дать отвѣтъ на три вопроса современнаго человѣка, лереживающаго кризисъ и ищущаго духовнаго міра и духовной жизни. Эти запросы я-бы формулировалъ такъ: 1) примиреніе противрѣчій между наукой и религіей, знаніемъ и вѣрой, которыя создали невыносимый для современнаго сознанія конфликтъ; 2) раскрытіе путей возрастанія духовной жизни, непосредственнаго лріобщенія къ духовнымъ мірамъ; 3) разрѣшеніе проблемы судьбы человѣческой души въ ученіи о перевоплощеніи, преодоляющемъ нелереносимую для совѣсти идею вѣчныхъ адскихъ мукъ. Можно лризнать невѣрными и нехристіанскими отвѣты теософіи и антропософіи, но нельзя не признать значительности и неотложности самихъ вопрошаній. Изъ глубины христіанства долженъ раскрыться религіозный гнозисъ или религіозная философія, примиряющая конфликтъ религіи и науки, должна раскрыться болѣе налретенная духовность и должно быть лереработано эсхатологическое ученіе о конечныхъ судьбахъ человѣческой души, лреодоляющее ужасъ и терроръ. Теософическія теченія суть симлтомы кризиса научнаго міросозерцанія, господствующаго въ XIX вѣкѣ, и христіанства, въ которомъ въ послѣдніе вѣка лроизошло ослабленіе духовности, окостенѣніе и вырожденіе. Кризисъ идетъ съ двухъ противоположныхъ сторонъ. Антропософія требуетъ къ себѣ серьезнаго вниманія еще лотому, что она лредставляетъ собой одну изъ формъ оккультизма. Оккультизмъ же, несмотря на лроставшіе къ нему лодозрительные и шарлатанскіе элементы, есть міровое явленіе, и традиція его идетъ съ самаго начала человѣческой исторіи. Наука, которая сама имѣетъ магическіе истоки, относилась легкомысленно и несерьезно къ оккультизму, обнаруживая этимъ некритическій догматизмъ. И теперь въ самой наукѣ лроисходитъ расширеніе въ сторону изученія явленій оккультизнаго лорядка.

По ловоду моего отношенія къ антропософіи долженъ сказать, что у меня нѣтъ никакого лредубѣжденія и вражды къ Р. Штейнеру, котораго я лично встрѣчалъ и слышалъ, есть даже скорѣе симпатія къ нему, какъ къ человѣку, который дѣлалъ героическіе усилія лрорваться къ ду-

ховиому міру, къ чловѣку трагическому въ своей богооставленности (слово «богооставленность» не означаетъ здѣсь въ моихъ устахъ порицаніе и осужденіе, а лишь опредѣленіе духовнаго типа; Ницше, котораго я очень люблю и которому многимъ обязанъ, также принадлежитъ къ типу богооставленныхъ; богооставленность пережилъ въ своемъ чловѣчествѣ даже Господь Іисусъ Христосъ). Но книги Штейнера, которыя я довольно хорошо знаю, я дѣйствительно не очень люблю и считаю принадлежащими все къ тому-же безличному роду теософическихъ произведеній, напоминающихъ учебники минералогіи или географіи. Н. Тургенѣва впала въ недоразумѣніе по поводу слова «опьяненность», употребленному мною въ отношеніи къ теософіи Я. Беме и другихъ теософовъ прошлаго. Это не болѣе чѣмъ фигурально-образное выраженіе, обозначающее вдохновеніе и одержимость Богомъ, которыя отражаются въ стилѣ писаній. Я не считаю «опьяненность» признакомъ истинной теософіи и мистики. Наоборотъ я твердо понимаю, что именно православные учителя духовно-мистической жизни усиленно рекомендуютъ трезвеніе и предостерегаютъ противъ ложной экзальтаціи. Но книги по мистической теософіи имѣютъ свой стиль. Этого стиля нѣтъ въ писаніяхъ Штейнера. Стиль этотъ вѣченъ и онъ совсѣмъ не можетъ мѣняться отъ научныхъ успѣховъ XIX вѣка. Теософія есть богومудріе и она невозможна безъ упоминанія имени Божьяго, какъ невозможна молитва безъ призванія имени Божьяго. И если Штейнеръ въ большей части своихъ книгъ, какъ въ «Теософіи» и въ «Духовной Наукѣ», почти совсѣмъ не упоминаетъ имени Божьяго, то это не потому, что онъ помнитъ заповѣдь о томъ, что не слѣдуетъ поминать имени Божьяго всуе, а потому, что для него Богъ замѣненъ божественнымъ космосомъ, потому что онъ изъ материализма XIX в. прорывается къ божественному, а не къ Богу.

Отвѣтъ мой Н. Тургенѣвой будетъ сосредоточенъ главнымъ образомъ на двухъ проблемахъ—на отношеніи духовнаго знанія и науки и отношеніи антропософіи къ чловѣческой личности. Въ своемъ отношеніи къ наукѣ Р. Штейнеръ принадлежитъ еще къ XIX вѣку — вѣку эволюцінизма и натуралистическаго монизма, онъ въ этомъ отношеніи не чловѣкъ XX вѣка. Онъ потрясенъ естественными науками въ той формѣ, которую онѣ приняли во вторую половину прошлаго вѣка, и хочетъ согласовать съ ними познаніе духовныхъ міровъ. Онъ ориентированъ главнымъ образомъ на науки біологическихъ, дарвинизмъ, нынѣ разбитый, современенъ ему. Штейнера болѣе компрометируетъ близость и симпатія къ Геккелю, вульгарному монисту, сомнительному ученому, который сейчасъ не пользуется никакимъ авторитетомъ въ наукѣ и философіи и котораго

уже никто не принимает въ серьезъ. Совсѣмъ не біологія сейчасъ въ центрѣ научнаго движенія вѣка, а, конечно, физика, которая переживаетъ эпоху великихъ открытій и революціонныхъ переворотовъ. Это біологія въ XIX вѣкѣ создала материализмъ. Физика въ XX вѣкѣ не только сокрушила материализмъ, но уничтожила и самую матерію. Мы живемъ въ вѣкѣ Эйнштейна, радіо, теоріи квантъ, и т. п., а совсѣмъ не въ вѣкѣ Геккеля, эволюціонизма и пр. Это показываетъ, что желаніе Штейнера согласовать духовное ученіе съ эволюціонными и даже матеріалистическими навыками мысли современнаго ему европейца есть желаніе преходящее и характерное лишь для извѣстнаго времени. Духовное знаніе или знаніе о духѣ совсѣмъ не можетъ походить на естественныя науки. Нѣмецкая философія достаточно выяснила принципиальное различіе между науками о духѣ и естественными науками. Да и духовная наука Штейнера требуетъ духовнаго опыта, котораго не требуютъ не только естественныя науки, но и вообще науки, и потому она не должна была бы называться наукой. Штейнеръ остается эволюціонистомъ и въ этомъ я вижу самую слабую сторону антропософіи. Эволюціонизмъ XIX вѣка совершенно преодолѣнъ философскимъ и научнымъ движеніемъ XX вѣка, хотя это не означаетъ конечно, отрицаніе самаго факта развитія. Нельзя говорить объ эволюціи въ духовномъ мірѣ и духовной жизни, говорить можно только о творчествѣ. Эволюція всегда основана на необходимости, творчество же на свободѣ. Если духовное знаніе возможно, то оно есть знаніе о вѣчномъ, которое не мѣняется отъ перехода отъ одного столѣтія къ другому и отъ развитія естественныхъ наукъ. Штейнеръ нарушаетъ границы естественныхъ наукъ и переноситъ ихъ на духовныя планы. У него между наукой и духовнымъ знаніемъ нѣтъ прерывности, и это ведетъ къ натурализміи духа. Штейнеръ не только эволюціонистъ, но и монистъ, и этимъ опредѣляются нехристіанскія стороны его міросозерцанія. Это ясно видно въ его книгѣ «Философія свободы», которая написана, какъ книга философская, а не теософическая. Въ этой книгѣ нѣтъ настоящей свободы, такъ какъ свободы не можетъ быть для монизма. Свобода у Штейнера есть продуктъ развитія, она не изначальна, она детерминирована. Человѣкъ дѣлается свободенъ въ процессѣ космическаго развитія. Свободу духа невозможно понять эволюціонно и монистически. Развитіе можетъ зависѣть отъ свободы и за нимъ могутъ скрываться творческіе свободные акты, но свобода не можетъ зависѣть отъ развитія. Человѣкъ опредѣляется въ своемъ духовномъ пути и въ своей духовной свободѣ не космическими силами и не космической эволюціи, онъ — творческій дѣятель въ мірѣ, опирающійся на духовную силу, которую онъ почерпаетъ не изъ міра и не изъ

космических процессов. Это существенно для христіанскаго міросозерцанія. Штейнеръ признаетъ развитіе чело­вѣка и раз­витіе его свободы, но въ сущности отрицаетъ творчество чело­вѣка изъ свободы, потому что онъ монистъ. Я не могу развить здѣсь своихъ мыслей, а могу только формулировать противоположеніе.

Н. Тургенѣва не убѣдила меня, что антропософія при­знаетъ личность. Въ защиту того, что антропософія признаетъ личность, она приводитъ слѣдующее: «Ядро чело­вѣческой личности или «сѣмя жизни» есть божественная сущность. Облекаясь въ различныя оболочки, само оно не является обо­лочкой, а носителемъ оболочекъ во время земной жизни». И дальше: «Человѣческій духъ дѣйствуетъ и учится на землѣ, пока не кончится его путь изъ воплощенія въ воплощеніе. Онъ имѣетъ свою біографію и является въ подлинномъ смыслѣ высшимъ «я» или духовной «самостью» (Selbst) чело­вѣка, но­сителемъ личности. Это «я» (Selbst) и есть то, что какъ единое все вѣчно проявляется при каждомъ воплощеніи». Это и доказываетъ какъ разъ обратное тому, что хочетъ Н. Тур­генѣва. Приведу со своей стороны мѣсто изъ «Die Geheimwissenschaft» Штейнера: «Die Geheimwissenschaft ... sagt durchsich, dass das Ich Gott ist, sondern nur, dass es mit Gott von einerlei Art und Wesenheit ist ... Wie der Tropfen sich zu dem Meere verhält, so verhält sich das «Ich» zu Gott. Der Mensch kann in sich ein Gottlichen finden, weil sein ureigenstes. Wesen dem Gottlichen entnommen ist». Сравненіе отношеній между чело­вѣческой душой и Богомъ съ отношеніемъ капли и моря есть типическое для пантеистическаго монизма сравненіе. Христіанскій персонализмъ, христіанское ученіе о чело­вѣческой личности основано на различіи божественной и чело­вѣческой природы, на признаніи цѣлостности и единства неповторимой, единичной личности, какъ Божьей идеи, Божь­его образа и подобія, Божьяго творенія. Но если ядро чело­вѣческой личности есть божественная сущность, есть высшее «Я» которое по разному проявляется въ каждомъ перевоплощеніи, которое сочетается съ космическими элементами чужеродными предшествующимъ воплощеніямъ, то чело­вѣческой личности, какъ неразложимаго единства и цѣлостности, какъ Божьей идеи и Божьяго творенія, не существуетъ. Божественный духъ, Божественное начало проявляется въ разнообразныхъ преходящихъ личностяхъ, въ разныхъ перевоплощеніяхъ. Но духовное «Я» божественная сущность не есть чело­вѣче­ская личность. Человѣческая личность образуется отъ соеди­ненія этого духовнаго «Я», этой божественной сущности съ разнообразными космическими элементами. Носителемъ эволю­ціи оказывается частица божественнаго. Штейнеру совѣмъ

чужда идея творенія, ему близка идея еманации. Теософія обычно дѣлаетъ различіе между личностью и индивидуальностью, причемъ устойчивымъ и прибывающимъ элементомъ она склонна признавать не личность, какъ признаетъ христіанство, а индивидуальность.*) Книжки Штейнера принуждаютъ насъ думать, что онъ раздѣляетъ эту точку зрѣнія. Я же полагаю, что вѣрно обратное. Индивидуальность есть категория натурально-біологическая, она по природѣ своей неустойчива и не вѣчна. Личность же есть категория духовно-религіозная, и именно она устойчива и вѣчна, какъ творческая Божья идея о человѣкѣ, о неповторимомъ и единичномъ человѣкѣ. Совершенно несомнѣнно, что типу мышленія теософическаго и антропософическаго не свойственъ персонализмъ въ специфическо-христіанскомъ смыслѣ. Съ точки зрѣнія «Geheimwissenschaft» Штейнера нельзя признать человѣческую личность раскрытіемъ образа Божьяго, ибо человѣческая личность слишкомъ несетъ въ себѣ образъ и подобіе космоса, космическихъ іерархій и космическихъ эволюцій. Штейнеръ по сравненію съ восточной теософіей гораздо болѣе выдвигаетъ значеніе человѣка и это въ немъ христіанскаго происхожденія. Но человѣка можно настолько преувеличить, что онъ сольется съ космическимъ и божественнымъ и тогда человѣкъ въ своей специфичности вновь исчезаетъ. Штейнеровская антропософія все-таки остается подавленной восточной космологіей, хотя она и пытается ее преодолѣть. Въ этомъ отношеніи Штейнеръ очень отличается отъ эзотеризма Каббалы и отъ Я. Беа, гдѣ антропологическій принципъ гораздо сильнѣе выраженъ. У Штейнера огромное значеніе человѣка связано съ нашимъ міромъ и эпохой, но наступаютъ другіе эпохи, въ которыхъ человѣкъ исчезнетъ и на его мѣсто появятся сверхъчеловѣки, ангелы или демоны.

Въ спорахъ объ истинахъ, связанныхъ съ духовнымъ опытомъ, всегда есть мучительная сторона. Каждый начинаетъ гордиться своимъ духовнымъ опытомъ, который склоненъ преувеличивать, и обвинять другого въ отсутствіи духовнаго опыта и даже презираетъ его за это. Между тѣмъ какъ наличность духовнаго опыта и еще болѣе его отсутствіе не могутъ быть доказаны, судить тутъ можно лишь при духовной близости и интуитивной воспримчивости. Н. Тургеневъ говоритъ, что нельзя судить о перевоплощеніи и критиковать ученіе о перевоплощеніи, не имѣя опыта о перевоплощеніи. Это принципиально не вѣрно.

*) Rene Guénon, выдающійся специалистъ по индусской мысли, въ своей книгѣ «L'Homme et son devenir selon le Vedānta» справедливо говоритъ, что теософы ошибочно «soi» называютъ индивидуальностью, а «moi» личностью, т. е. личность считаютъ низшимъ элементомъ. Но «soi» въ міросозерцаніи Веданты не есть личность въ христіанскомъ смыслѣ.

При такой точкѣ зрѣнія вообще не о чемъ судить нельзя и ничего нельзя критиковать. Католикъ вамъ скажетъ, что нельзя судить о папской непогрѣшимости, не имѣя католическаго духовнаго опыта о папской непогрѣшимости, кальвинистъ вамъ скажетъ, что нельзя судить о предопредѣленіи и критиковать это ученіе, не имѣя кальвинистическаго опыта о преопредѣленіи, буддистъ скажетъ, что нельзя судить о буддизмѣ, не имѣя буддійскаго опыта объ избавленіи отъ горя бытія въ иирванѣ, марксистъ-коммунистъ скажетъ, что нельзя судить о классовой борьбѣ и миссіи пролетаріата, не имѣя опыта о классовой борьбѣ и миссіи пролетаріата и т. д. Въ дѣйствительности можно имѣть опытъ не только объ истинѣ какого-нибудь ученія или вѣрованія, но и о лжи этого ученія или вѣрованія. Напримѣръ, психіатръ не долженъ самъ быть сумасшедшимъ, чтобы судить о сумасшествіи своихъ пациентовъ. Если отрицать право сужденія о томъ, что отрицаешь и критикуешь, то невозможно никакое сужденіе объ истинѣ, никакая борьба за истину, никакое обличеніе лжи. Трудно для антропософовъ еще въ томъ, что они глубоко вѣрятъ въ подлинность духовнаго опыта Штейнера, скрытаго за всемъ его ученіемъ, за всѣми его книгами и курсами. Но вопросъ о подлинности опыта очень сложенъ. Если я не понимаю на вѣру опыта Штейнера, то совсѣмъ не потому, что заподозриваю его искренности, правдивость и честию. Въ этихъ нравственныхъ качествахъ Штейнера я не сомнѣваюсь. Но самъ опытъ можетъ быть ложнымъ, иллюзорнымъ, не бытіеисвѣтлымъ, можетъ быть прельщеніемъ и самообманомъ. Можно искренно и честно смѣшать опытъ душевный съ опытомъ духовнымъ, опытъ о космосѣ съ опытомъ о Богѣ и т. д. Можно имѣть опытъ о собственномъ перевоплощеніи (я между прочимъ лично хорошо его знаю) и это мое переживаніе ничего можетъ не доказывать и совсѣмъ не свидѣтельствовать о томъ, что перевоплощеніе есть истина. Хотѣлось-бы, что-бы антропософы и теософы имѣли всегда въ виду эту сложность вопроса объ опытѣ, о его подлинности и онтологичности.

Въ заключеніи хотѣлось-бы еще сказать что Штейнеръ довольно ясно выразилъ свою отношеніе къ христіанству въ книгѣ «*Das Christenthum als mystische Thatsache*». И мы имѣемъ право судить о томъ, что въ этой книгѣ сказано. Съ отдѣльными положеніями этой книги можно согласиться. Я сочувствую духовному пониманію христіанства. Но въ цѣломъ она даетъ истолкованіе христіанству, которое нельзя признать христіанскимъ. Штейнеръ, въ сущности, отрицаетъ первоисточность, оригинальность христіанскаго откровенія. Его точка зрѣнія на христіанство также сиикретична, какъ и у всѣхъ теософовъ. Христіанство для него лишь ступень эволюціи муд-

рости мистерій *) Христіанская мистерія есть вульгари-
зація античных мистерій. Христіанство экзотерично, скрытая
же за нимъ экзотерическая мудрость совсѣмъ не специфи-
чески христіанская. Штейнеръ — своеобразный христіанскій
гностикъ, для котораго христіанство смѣшано съ древней, до-
христіанской мудростью и есть популяризація этой древней
мудрости. Въ отличіе отъ восточной теософіи, Штейнеръ при-
даетъ Христу центральное значеніе въ нашемъ міровомъ зонѣ.
Но Христа онъ понимаетъ космически, исключительно какъ кос-
мическій импульсъ. Онъ отрицаетъ все своеобразие христіанскаго
откровенія о боговоплощеніи и богочеловѣченіи, — Хри-
стосъ-Логосъ и человѣкъ Іисусъ у него не соединены въ непов-
торимо-единичную, цѣльную богочеловѣческую личность, Ло-
госъ входитъ въ человѣка въ извѣстный моментъ, но можетъ
входить и въ другого человѣка. И Христосъ не есть Вторая
Упастась Пресвятой Троицы. Штейнеръ имѣетъ право такъ
мудрствовать о Христѣ и о христіанствѣ, это дѣло его свобод-
ной совѣсти. Но антропософы не должны удивляться или воз-
мущаться, если христіане видятъ существенное противорѣчіе и
конфликтъ между антропософіей и христіанствомъ. Споръ о
томъ, является-ли какое-нибудь ученіе христіанскимъ или не-
христіанскимъ, плодотворенъ въ томъ лишь случаѣ, если мы
опредѣлимъ, что понимаютъ въ этомъ случаѣ подъ христіан-
ствомъ. Если спорящіе подъ христіанствомъ понимаютъ раз-
ныя вещи, то споръ дѣлается бесплоднымъ и плоднѣ недо-
розумѣнія. Я допускаю возможность христіанскаго гнозиса и
христіанскаго эзотеризма, но при обязательномъ условіи признанія
первородности и оригинальности христіанскаго откровенія,
органической цѣльности богочеловѣческаго лика Іисуса
Христа. Иначе мы будемъ говорить о разныхъ вещахъ. Въ от-
личіе отъ многихъ христіанъ, которые склоны видѣть въ
Штейнерѣ исключительно прозябаніе люциферіанскаго духа,
я готовъ признать и положительныя заслуги Штейнера въ
духовныхъ исканіяхъ и духовныхъ движеніяхъ нашей разор-
ванной и мучительной эпохи. Я готовъ признать заслуги
Штейнера въ его борьбѣ за духовный опытъ и за возможность
для человѣка приобщенія къ духовному міру, что призна-
ется далеко не всѣми христіанами. Антропософія разбиваетъ
затвердѣлость такъ назыв. «эмпирическаго» природнаго міра.
Въ этомъ правда того, что называютъ «Акаша-Хрооника». Но
не слѣдуетъ допускать смѣшеній, ну жио видѣть ясно различія,

*) Я не имѣю подъ рукой нѣмецкаго изданія этой книги, но во французскомъ изданіи, посвященномъ названію «Le Mystère chretien et les Mysteres Antiques» на стр. 247 говорятъ: «Le Christianisme comme fait mystique est un degré d'évolution dans la sagesse des Mystères».

необходимо повсюду отдѣлять элементы антихристіанскіе отъ элементовъ христіанскихъ. Въ самомъ же антропософическомъ движеніи я вижу опасность превращенія въ замкнутую гностическую секту со всѣми особенностями сектантской психологій, съ отсутствіемъ свободнаго дыханія міровымъ воздухомъ. Въ сектѣ въ первый ея періодъ всегда есть большая духовная напряженность, подъемъ и жертвенная отдача себя духовному дѣлу. Но также неизбежна въ сектѣ наступаетъ періодъ упадка, истощенія, надрыва силъ, порожденнаго конфликтомъ съ широкимъ Божьимъ міромъ.

Николай Бердяевъ.

Новѣйшее движеніе въ области позна- нія христіанства.

1.

Подъ раскаты грома великой войны и рѣзко и многообразно проявившагося вслѣдъ за нею во всемъ мірѣ недовѣрія, — продолжалась медленная и кропотливая работа по изученію источниковъ христіанства. Европейскій міръ, распространившійся втеченіе послѣднихъ вѣковъ повсемѣстно по лицу земли, уже свыше полутора тысячъ лѣтъ живетъ подъ его знакомъ. И пусть христіанство стало въ нашей жизни, во многихъ отношеніяхъ именно лишь «знакомъ», т.-е. чѣмъ-то, казалось-бы, весьма отдаленнымъ отъ живого содержанія нашей жизни, все же этотъ знакъ, въ общемъ, продолжаетъ не только существовать, но и *дѣйствовать*. Данная имъ когда-то могущественная закваска жива и въ наши дни, и ея внутреннее дѣйствіе обнаруживается и въ такихъ областяхъ, гдѣ по внѣшней видимости и на первый взглядъ трудно замѣтить присутствіе имени Христова.

Вотъ почему познаніе христіанства и его источниковъ — разъясняется-ли оно подъ сѣнью церкви или направляется путемъ свободной исторической критики — не можетъ не входить органическою частью въ нашу жизнь. Это, конечно, не значитъ что толпа должна врываться въ уединенную келью богослова или въ кабинетъ ученаго историка. Но если общая печать — не мѣсто для теологической контрoверзы и специальныхъ изслѣдованій въ области того или иного связаннаго съ возникновеніемъ христіанства вопроса, то все же и не-специалистъ, какъ кажется, въ правѣ знать основныя линіи и общее направленіе происходящаго въ наши дни въ данной сферѣ глубокаго и весьма напряженнаго движенія.

Въ области свободной исторической критики — послѣднее остановилось, наканунѣ войны, на работахъ американца Венд-

мина Смита, встрѣченныхъ почти одинаково воаждебно, какъ съ церковной, такъ и съ не церковной стороны.

Сущность этихъ работъ заключалась въ попыткѣ проникновенія въ до-хрстіанскій культъ Іисуса. Онѣ выдвинули вмѣстѣ съ тѣмъ, и болѣе общій вопросъ объ историчности евангельскихъ изображеній, вопросъ, имѣющій прежде всего методическое значеніе. Какъ ни относиться къ построеніямъ Смита и допуская ошибочность многихъ его утвержденій, можно было всетаки *предвидѣть* появленіе его «антн-историцистической», какъ онъ ее называетъ, гипотезы. Все предшествовавшее развитіе «свободной» исторической критики вело именно къ ней. Начавъ (еще съ Тюбингенской школы и особенно съ эпохи Штрауса и Ренана) съ голаго отрицанія ранняго хрстіанскаго богословія, т.-е. божественности Христа (въ которомъ эта критика видѣла лишь человѣка), она была постепенно вынуждена подъ вліяніемъ противорѣчій, въ которыхъ сама запуталась, а также и цѣлаго ряда вновь открывшихся фактовъ, относить моментъ зарожденія хрстіанскаго богословія все далѣе назадъ, т.-е. все ближе къ моменту Рождества Христова. Оттого-то и можно было предвидѣть, что она кончитъ тѣмъ, что продвинетъ моментъ рожденія хрстіанскаго богословія въ эпоху, *предшествовавшую* историческому моменту, къ которому мы относимъ Христово Рождество. Въ сущности, это было сдѣлано уже до Смита. Но именно ему принадлежитъ попытка подведенія подъ эти новыя воззрѣнія — широкаго и глубоко заложеннаго фундамента. Въ то время какъ для Ренана Іисусъ былъ человѣкомъ, котораго люди впослѣдствіи сдѣлали Богомъ, для Смита онъ есть эманация Божества, т.-е. божественная впостась, изъ которой люди лишь впослѣдствіи сдѣлали человѣка. И если такимъ образомъ Смитовскіе пути изслѣдованія не согласуются съ путями церковными, то главный историческій смыслъ его работъ состоитъ всетаки въ разрушеніи воззрѣній предшествовавшей ему исторической критики. Послѣдній ударъ старымъ Ренановскимъ построеніямъ былъ нанесенъ именно имъ.

2.

Позднѣйшія открытія, — въ частности, работы д-ра Эйслера и вновь открытый славянскій переводъ Іосифа Флавія, сохранившій надревнѣйшій, по видимому, текстъ этого историка — нѣсколько ослабляютъ аргументацію Смита, направленную противъ историческаго характера евангельскаго повѣствованія. Но все-же современная «свободная» историческая критика, пусть и отвергнувъ Смита, была вынуждена отказаться послѣ него отъ многихъ своихъ увлеченій и пересмотрѣть заново все

возведенное ею столь старательно зданіе. Такимъ частичнымъ пересмотромъ ряда мелкихъ вопросовъ она, можно сказать, теперь и занята. Этотъ угодъ въ частности, этотъ во многихъ отношеніяхъ «застой» въ области чистой исторической критики, — и далъ возможность развиться въ наши дни, наряду съ церковнымъ направленіемъ католической и протестантской теологін, еще и третьему направленію. Это направленіе есть направленіе *духовнаго познанія*, возникшее въ непосредственной филіаціи съ идеями Рудольфа Штейнера. Однимъ изъ центровъ излученія этого движенія является Штутгартъ. Недавно тамъ закончился опубликованіемъ цикла лекцій «Къ пониманію Евангелія», принадлежащихъ перу одного изъ виднѣйшихъ его представителей, Эмilia Бокка (Bock), и размноженныхъ фотографическимъ способомъ (лекціи не предназначены къ продажѣ). Въ нижеслѣдующемъ я и ознакомлю читателя съ нѣкоторыми общими линіями этого обширнаго двухтомнаго труда.

«Тотъ, кто стоитъ передъ картинною, говорятъ авторъ, долженъ прежде, чѣмъ онъ обратится къ частностямъ, замереть въ нѣкоторомъ отдаленіи отъ нея: только это отдаленіе позволить ему познать цѣлое, какъ нѣкое высшее единство, познать его душу. Ибо каждое истинное произведеніе искусства имѣетъ душу». Такими-то произведеніями искусства называетъ Боккъ и Евангелія.

Однако они вмѣстѣ съ тѣмъ нѣчто безконечно большее, чѣмъ искусство: они — божественныя созданія. Но именно въ *тайнѣ ихъ композиціи* заключенъ ключъ къ познанію въ нихъ все новыхъ, даже неподозрѣваемыхъ нами, глубинъ. Тѣмъ не менѣе ключъ этотъ не дѣйствуетъ — когда имъ лишь механически манипулируетъ интеллектъ, назвавшій себя «научнымъ». Для того, чтобы ключъ дѣйствовалъ, необходимо, чтобы знаніе и искусство того, у кого онъ въ рукахъ, было поднято на религиозную высоту. Поэтому-то въ истинной теології знаніе, искусство и религиозное чувство должны быть слиты въ одно нераздѣльное цѣлое. Отмѣчу, что этотъ путь религиознаго познанія какъ бы возвращаетъ современную мысль къ истокамъ христіанства. Ибо раннее христіанство не знало разрыва между вѣрою и знаніемъ.

До сихъ поръ обращалось вниманіе преимущественно на частности Евангелій. Но такое познаніе ихъ неизбежно заводитъ въ тупики. И это понятно. Евангеліе опускаетъ насъ — въ каждомъ отдѣльномъ своемъ словѣ — въ бездонныя глубины. Какъ можемъ мы ихъ исчерпать? И опасность здѣсь грозитъ, по мнѣнію Бокка, одновременно и церковно-религиозному направленію невольно склоняющемуся къ догматизаціи отдѣльныхъ евангельскихъ «мѣстъ» (что часто и ведетъ на практикѣ, къ «нгрѣ» еван-

гельскими текстами), и еще въ большей степени — направленію научно-историческому, превращающему догматы въ «легенды». Это направленіе видѣло въ Евангеліяхъ повѣствованіе о внѣшнихъ историческихъ событіяхъ. Оно искало въ нихъ исключительно историческое дѣйствіе и стремилось къ тому, чтобы различить, отслонить и отдѣлить въ нихъ дѣйствительно историческое отъ того, что въ нихъ не исторично, т.-е. съ точки зрѣнія данного направленія, легендарно. Но такой подходъ уже самъ по себѣ невѣренъ. Ибо изъ того, что не все въ Евангеліяхъ исторично, отнюдь еще не слѣдуетъ, чтобы это не-историческое было «легендарнымъ»... Какъ -бы то ни было, но все Евангеліе стало въ концѣ концовъ для этихъ изслѣдователей подъ знакъ вопроса, въ смыслѣ своей «историчности». Авторъ здѣсь имѣетъ, очевидно, въ виду уже упомянутыя мною выше работы Смита и его школы. «Человѣкъ поставилъ себя въ роль судьи надъ произведеніями божественнаго искусства. Онъ сталъ его измѣрять человѣческою мѣркою, и такъ-то, въ концѣ коцовъ, въ его рукахъ остались лишь черепки»...

Для данного, третьяго, направленія Евангелія не являются описаніями событій, происшедшихъ *лишь* на землѣ и входившихъ *лишь* въ земной міръ. Евангелія — вѣсть изъ міра сверхъ-чувственного, изъ божественно-духовнаго міра, вошедшаго въ нашъ міръ совершенно особымъ образомъ, а именно въ личности Иисуса Христа. Такъ-то и самое имя «Евангелія» получаетъ для представителей данного направленія смыслъ «вѣсти изъ ангельскаго царства».

3.

Это третье направленіе исходитъ такимъ образомъ изъ увѣренности въ живой реальности божественно-духовнаго міра. Такъ и подъ самою «композиціей» Евангелій Боккъ разумѣетъ не человѣческую, а божественную ихъ композицію. Это — не субъективная композиція ихъ авторовъ. Возможно даже, что она въ нѣкоторомъ смыслѣ даже не проникла въполнѣ сознанія евангелистовъ. Она заключена во внутреннемъ порядкѣ духовныхъ реальностей, лишь отражавшихся въ ихъ душѣ. Поэтому-то Евангелія и являются книгами боговдохновенными въ полномъ смыслѣ этого слова. Но авторъ понимаетъ это слово не въполнѣ въ церковномъ смыслѣ. Для него самый фактъ, что человѣческая душа можетъ служить вмѣстилищемъ и носительницею божественныхъ откровеній, является не необъяснимымъ чудомъ, воспринимаемымъ лишь догматически. Для него этотъ фактъ является ступенью повышеннаго сознанія, котораго можетъ достичь человѣкъ. Въ этомъ-то повышенномъ сознаніи евангели-

ство и отражается сверхъ чувственный міръ... Но это не значить, что этимъ высшимъ сознаниѣмъ было вполне исключено ихъ человѣческое сознаниѣ. Напротивъ, это сознаниѣ вполне сохранилось въ нихъ, — со всѣми его индивидуальными различіями. Этимъ-то и объясняется то, что мы имѣемъ *четыре* Евангелія. Вѣчное, единое, Евангеліе могло быть выражено на человѣческомъ языкѣ — лишь отразившись и преломившись въ четырехъ различныхъ человѣческихъ сознанияхъ. И поэтому-то мы и можемъ воспринять это единое вѣчное Евангеліе — лишь въ совокупности четырехъ Евангелій. Воспринять не только черезъ суммирование ихъ, но прежде всего черезъ раскрытіе заключенныхъ въ нихъ тайнъ. Эти-то тайны и составляютъ, въ конечномъ итогѣ, тайну ихъ «композиціи», заключенный въ ихъ божественно-духовный ритмъ.

Уже отсюда видно, что Евангелія составляютъ не только «книгу для чтенія», даже не только «для назиданія». Евангелія представляютъ собою *путь послѣдовательнаго восхожденія*. Они не суть историческія повѣствованія, расположенія въ одной и той же плоскости. Это — книги, постепенно, отъ ступени къ ступени, поднимающія насъ въ постоянно возносящійся планъ существованія. По этому-то и нельзя читать *одинаковыхъ духомъ* два находящіеся въ разныхъ мѣстахъ евангельскихъ отрывка. Евангелія суть книги длящагося восходящаго посвященія... Я не могу входить здѣсь въ частности, но укажу вкратцѣ на нѣкоторыя, указываемыя авторомъ, аналогіи ихъ композиціи. Ключъ ея данъ въ Апокалипсисѣ, который изъ земного плана семи церквей постепенно возноситъ посвящаемаго въ троичный небесный планъ. Первая ступень его дана въ Апокалипсисѣ *печатей*. Это — Апокалипсисъ *духовнаго созерцанія*, раскрываемый въ образахъ. Слѣдующая ступень — Апокалипсисъ *трубъ*, воспринимаемый духовнымъ *слухомъ*, какъ Апокалипсисъ *слова*. Наконецъ, послѣдняя и наивысшая ступень раскрывается въ Апокалипсисѣ *чашъ*, ведущемъ къ непосредственному соприкосновенію съ божественно-духовными *сущностями*, къ непосредственному приобщенію къ Божьему *Существу*... Но этотъ-же путь — отъ образовъ чрезъ слово къ непосредственному *ощущенію Бога* авторъ раскрываетъ, — и притомъ въ томъ-же планѣ апокалиптической семиричности, — и въ композиціи самихъ Евангелій.

4.

Особенности «божественно-духовнаго» направленія всего лучше распознаются изъ отношенія автора къ евангельскимъ чудесамъ. Какъ навѣстно, послѣднія служатъ уже втеченіе

вѣковъ камиемъ преткновенія не только для невѣрующихъ, но и для вѣрующихъ. Относясь къ этимъ чудесамъ какъ къ *фактамъ*, одни «вѣрятъ» въ нихъ; другіе же отказываются вѣрить въ то, что чудеса эти дѣйствительно имѣли мѣсто. При чемъ это «отрицаніе чудесъ» имѣетъ источникомъ весьма различныя основанія. Нѣкоторые считали рассказы о нихъ за благочестивыя легенды, созданныя въ интересахъ возвеличенія личности Христа, при чемъ стремились объяснить эти чудеса рационалистически. Другіе же видѣли въ нихъ символическія изображенія... Какъ-бы то ни было, но вѣра въ евангельскія чудеса представлялась ихъ отрицателямъ грубымъ суевѣріемъ. Наоборотъ, тѣ, кто вѣрилъ въ нихъ, считаютъ невѣріемъ противоположную точку зрѣнія. Этотъ разрывъ обоихъ умонастроеній идетъ глубже, чѣмъ принято думать. Даже тамъ, гдѣ онъ кажется устраненнымъ, напримѣръ, въ протестантской теологіи, примиреніе между противоположными взглядами является лишь кажущимся. На самомъ дѣлѣ борьба продолжается, при чемъ отрицательное направленіе дѣлаетъ быстрые успѣхи. Это можно сказать даже о нѣкоторыхъ католическихъ кругахъ.

Въ дѣйствительности, вопросъ этотъ — основной. Ибо, поистинѣ, все Евангеліе потеряно для того, кто потеряетъ хотя-бы малѣйшую частицу его. И эта потеря нами Евангелія дѣйствительно давно уже началась и продолжается и нынѣ на нашихъ глазахъ. Эта потеря есть вѣрнѣйшій симптомъ общаго омраченія христіанско-религіознаго начала въ нашей жизни. И въ этомъ смыслѣ правы тѣ, кто видитъ невѣріе — въ современномъ «критическомъ» отношеніи къ евангельскимъ текстамъ. Но нельзя не согласиться съ Боккомъ, что съ другой стороны было-бы слѣпотою не находить нѣкотораго оправданія этого критическаго мышленія. Болѣе того: Боккъ считаетъ его необходимою промежуточною стадіей въ движеніи впередъ человѣческаго духа. Характерная особенность этой стадіи заключается въ томъ, что люди считаютъ себя «болѣе связанными «законами природы», чѣмъ евангельскимъ повѣствованіемъ о чудесахъ. Поэтому-то задачей нашего времени и является нахожденіе такого пути, который «оставляя въ сторонѣ Сциллу суевѣрія и Харибду невѣрія, вернулъ бы корабль нашего сознанія къ потеряному нами Евангелію чрезъ проникновеніе въ тайны его чудесъ».

Авторъ утверждаетъ, что главное осиованіе противоборствующихъ нынѣ воззрѣній на эти чудеса заключается въ глубокомъ матеріализмѣ нашего міровоззрѣнія послѣднихъ столѣтій. Какъ ни различно, казалось-бы, утвержденіе физической природы чудесъ отъ ихъ отрицанія, — и то и другое имѣютъ источникомъ именно этотъ матеріализмъ. Вопросъ о реальности

или не-реальности евангельскихъ чудесъ ставится въ плоскости одной опредѣленной предпосылки: считается само собою разумѣющимся, что въ Евангеліяхъ воспроизводятся матеріально-осязательные, чувственно-воспріимлемые явленія и факты. И повтому это такъ, что мы утратили само *представленіе о сверхчувственной реальности*. Мы не можемъ себѣ представить даже возможности сверх-чувственныхъ событій, сверх-чувственного бытія. Авторъ приводитъ въ примѣръ хожденіе Христа по морю. Это чудо представляется такъ, что Іисусъ, въ своемъ физическомъ земномъ тѣлѣ, которое по законамъ природы подлежало дѣйствію земного притяженія, шель по водѣ — не погружаясь въ нее. Въ эпоху матеріализма такое представленіе о чудѣ хожденія по водамъ является, конечно, вопліѣ естественнымъ. Ну, а какъ быть — спрашиваетъ авторъ — если въ самомъ этомъ представленіи уже заключена ошибка, если оно покоится на коренномъ заблужденіи. Въ такомъ случаѣ самъ вопросъ: *въришь ли ты, что Іисусъ дѣйствительно шель по водамъ?* — оказался-бы невѣрно поставленнымъ. А на невѣрно поставленный вопросъ — будетъ невѣренъ *любой* отвѣтъ, будетъ-ли онъ утвердительный или отрицательный. Такъ-то и весь споръ является «споромъ о несуществующемъ имуществѣ».

Въ дѣйствительности, сама постановка вопроса должна быть, по мнѣнію Бокка, совершенно иною. Она должна быть значительно углублена. Тогда вопросъ приметъ форму: *какъ можемъ мы себѣ представить событіе, изображаемое въ Евангеліи, какъ хожденіе Христа по морю?* Есть ли это событіе тѣлесно-земное или духовно-сверхчувственное? Или, наконецъ, событіе, въ которомъ земное сливается со сверх-чувственнымъ?.. Преодолѣніе матеріализма, т.-е. въ данномъ случаѣ введеніе въ кругъ нашихъ понятій *представленія о реальныхъ фактахъ духовнаго порядка*, и ведетъ къ разрѣшенію давняго уже вопроса объ евангельскихъ чудесахъ, разрѣшенію, одинаково далекому и отъ суевѣрія и отъ невѣрія. Что касается того, какъ именно разрѣшается авторомъ въ отдѣльныхъ случаяхъ этотъ вопросъ, то я не имѣю здѣсь возможности входить въ подробности его двухъ-томнаго труда in-folio. Укажу только, что въ отношеніи чудесъ онъ находитъ путь къ этому разрѣшенію въ самомъ Евангеліи, исходя изъ изображенія искушенія Господа въ пустынѣ. И вмѣстѣ съ тѣмъ постиженіе чудесъ, какъ оно раскрывается Боккомъ, тѣсно связывается съ общими его построеніями въ области композиціи Евангелій...

Спѣшу однако добавить, что изъ всего только что сказаннаго отнюдь еще не слѣдуетъ, что представленіе о физическо-земномъ должно быть совершенно устранено, въ построеніяхъ Бокка, изъ евангельскаго изображенія вышеуказаннаго и другихъ

чудесь. Это представлєніе *сохраняется* — и прежде всего въ основномъ чудѣ Воскресенія — но оно получаетъ нѣсколько иной характеръ и иное значеніе. Однако я не имѣю здѣсь возможности углубляться въ данный вопросъ. Скажу лишь, что *возврѣнія* автора раскрываются нвъ этомъ пунктѣ — лишь въ плоскости его общей системы, по которой Евангеліе есть *Путь*. И этотъ-то всегда присущій Евангелію характеръ Пути, т.-е. Пути восходящаго, и объясняетъ всѣ *возврѣнія* автора.

5

Я выше отмѣтилъ, что раскрываемая Боккомъ композиція Евангелій разоблачаетъ заключенный въ нихъ «божественно-духовный ритмъ». Но этотъ ритмъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и ритмъ космическій. Такъ присутствіе — или отраженіе — этого космическаго ритма давно уже предчувствовалось теологами въ Евангеліи отъ Марка — хотя связь его повѣствованія съ фактами небесной сферы и не могла быть подробно установлена. Этотъ пробѣлъ восполненъ нынѣ въ трудѣ проф. Германа Бекка, прилегающаго къ тому-же движенію, представителемъ котораго является и Боккъ. Однако не слѣдуетъ упускать изъ виду, что этотъ космическій, «звѣздный», ритмъ Евангелія отъ Марка, тѣснѣйшимъ образомъ связывающій его ходъ и все его построєніе съ зодіакальнымъ міромъ, есть, въ мысли автора, именно ритмъ *духовный*. И если это Евангеліе и является, въ нѣкоторомъ смыслѣ, проекціей зодіакальнаго міра, какъ бы его откровеніемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ бы отброшенною въ планъ нашего земного существованія нѣкоей его тѣнью, то слѣдуетъ помнить, что и самъ этотъ звѣздный міръ является тѣнью, отраженіемъ и манифестаціей верховныхъ божественно-духовныхъ сущностей, манифестаціей и отраженіемъ Божества. Поэтому-то было бы въ высшей степенн ошибочно понимать построєніа Бекка въ томъ смыслѣ, что Евангеліе отъ Марка представляетъ собой памятникъ «астрологической религіи». Впрочемъ, и сама эта религія понимала свое содержаніе, какъ постиженіе духовнаго боготворчества. Въ этомъ-то смыслѣ и Евангеліе отъ Марка, понимаемое многими и въ наши дни, какъ книга простаго «назиданія», претворяется, въ построєніи Бекка, въ единственную въ своемъ родѣ панораму могучихъ совершеній Духа, пронизывающихъ весь космосъ отъ звѣздныхъ высотъ до послѣднихъ низинъ земной жизни.

Въ картинахъ этой величественной панорамы и происходятъ откровеніе *фактовъ духовнаго пути*, ведущаго къ глубинамъ христіанской мистеріи. Этотъ путь и есть тотъ *третій* путь познанія христіанства, который нынѣ все яснѣе обозначается,

наряду съ иными его путями: традиціонно-церковнымъ и свободнымъ, «научно-критическимъ». Этотъ третій путь заключается во введеніи въ наше мышленіе — чрезъ непосредственное ихъ переживаніе — образовъ Великой Драмы, изображенной въ памятникахъ христіанства. И само уже созерцаніе отдѣльных, послѣдовательно развивающихся, актовъ этой религіозной драмы, вчувствованіе въ нихъ, — качинаетъ постепенно въ насъ развивать внутренніе духовные органы чувствъ, нужные для постиженія того основного смысла созерцаемыхъ образовъ и картинъ, передъ которыми мы стоимъ, — если не имѣемъ этихъ органовъ — какъ слѣпые... Короче сказать: третій путь и хочетъ стать тѣмъ «путемъ», который представители этого направленія находятъ въ самомъ Евангеліи.

6.

Многія частности этого «третьяго» пути могутъ, несомнѣнно, вызвать серьезныя возраженія. Одинъ изъ существеннѣйшихъ упрековъ, который можно сдѣлать очень многимъ представителямъ даннаго направленія, состоитъ въ томъ, что, желая, въ мысли своей, связать христіанство съ традиціей древней дохристіанской религіозной мудрости, они именно этого-то, въ сущности, вовсе и не дѣлаютъ, или, по крайней мѣрѣ, дѣлаютъ недостаточно. Они не вводятъ христіанства въ контекстъ съ древними религіями, а если кое въ чемъ и связываютъ его съ ними, то дѣлаютъ это весьма неполно и большею частью по случайно избраннымъ линіямъ. Можно даже сказать, что «третьй путь» большею частью прямо игнорируетъ цѣлый рядъ результатовъ новѣйшихъ изслѣдованій въ области древнихъ религій. Между тѣмъ глубокая и тѣсная связь христіанства съ этими религіями совершенно несомнѣнна, и въ свое время церковь (напримѣръ, въ лицѣ бл. Августина) не только не отвергала и не игнорировала ее, но, въ извѣстномъ смыслѣ, строилась — именно исходя изъ сознанія этой связи. Таковъ, напр. уклонъ всѣхъ древнѣйшихъ апологій.

Настоящія строки не имѣютъ въ виду полемику съ даннымъ направленіемъ. Равнымъ образомъ онѣ не имѣютъ цѣлю и его прославленія. Но это направленіе во всякомъ случаѣ, иа столько интересно и даже значительно по своему внутреннему удѣльному вѣсу, что ознакомленіе — хотя и въ самыхъ общихъ чертахъ — болѣе или менѣе обширнаго круга читателей съ его основными линіями представляется въ наши дни не только желательнымъ, но и прямо необходимымъ. Третій путь захватываетъ какой-то огромный забытый материкъ древнихъ вѣрованій и приближаетъ насъ къ ранне-христіанскому сознанію.

Нетрудно замѣтить, что, въ частности, и вышеуказанный путь постепеннаго вчувствованія въ евангельскіе образы, путь постепеннаго восходящаго проникновенія въ христіанскую мистерию, — имѣетъ многочисленныя точки опоры въ древнехристіанской традиціи. Но данное направленіе приближаетъ насъ къ этой традиціи уже въ томъ, болѣе общемъ, смыслѣ, что оно стремится преодолѣть разрывъ между Вѣрою и Знаніемъ, разрывъ, котораго не было въ раннемъ христіанствѣ и который разсѣкъ наше сознаніе лишь въ гораздо болѣе позднюю эпоху. Но стремленіе къ преодолѣнію этого разрыва именно и составляетъ характеристическую особенность нашихъ дней. Поэтому-то «третій путь» — при всѣхъ ошибкахъ и блужданіяхъ отдѣльных его представителей — есть именно то, что наша эпоха внесла *своего*, наиболѣе индивидуальнаго, характернаго и обусловленнаго всѣмъ ходомъ современной жизни — въ сокровищницу познанія исторической сущности исповѣдуемой нами религіи. Съ этой точки зрѣнія книги Бокка и Бекка представляютъ собою самую горящую, самую актуальную современность.

7.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, углубляясь въ только что очерченную прозекцію, можно замѣтить и слѣдующее. Разрывъ между тремя направленіями — церковнымъ, научно-критическимъ и духовно-познавательнымъ (на которомъ мы остановились въ этомъ очеркѣ) — нынѣ менѣе значителенъ, по существу, чѣмъ то кажется на первый взглядъ. И католическая даже теологія приняла въ наши дни не только многіе методы, но и немало отдѣльных «достиженій» критическихъ школъ. Съ другой-же стороны и послѣднія чувствуютъ почву подъ собою тѣмъ сильнѣе поколебленной, чѣмъ крѣпче онѣ стараются держаться своего, казавшагося когда то непоколебимымъ, но нынѣ сильно расшатаннаго — рационалистическаго-историцистическаго фундамента. Поэтому-то эти школы и вынуждены все больше считаться съ церковной традиціей, вообще съ основною религіозною сущностью, съ историческою религіозною атмосферою, окружавшею изучаемое ими явленіе. Но вмѣстѣ съ тѣмъ и новая школа «духовнаго познанія», пусть и отвергая основной методъ «историцистическихъ» школъ, все же вынуждена не только считаться съ отдѣльными ихъ завоеваніями, но и вообще плыть большею частью — въ подготовленномъ ими фарватерѣ. А съ другой стороны она вынуждена порою и «догматизировать», по примѣру церковной традиціи, — при всемъ своемъ желаніи этого избѣжать. Но часто и церковное направленіе бываетъ вынуждено склоняться къ духовно-символическому пониманію — возвращаясь этимъ путемъ къ древнѣйшей церковной традиціи.

Всѣ три пути суть, въ сущности, лишь варианты одного и того-же единого пути, направленного къ постиженію христіанства чрезъ познаніе его источниковъ. И церковное направленіе и школы свободной критики и школа духовнаго познанія — дѣлають, въ концѣ концовъ, одно и тоже дѣло, и дѣлають его, вдобавокъ, методами, все болѣе сближающими ихъ другъ съ другомъ. Это-то и есть наиболѣе поназательное, наиболѣе «символическое» знаменіе нашего времени.

Подобно тому какъ весьма типическою для «позитивизма», т.-е. матеріалистическаго а-религіонизма, середины XIX вѣка, была дифференціація научно-историческаго изслѣдованія христіанства, столь ярко воплотившаяся въ попыткѣ Ренана, — для нашихъ дней является, напротивъ, типическою его интеграція, введеніе его въ общій контентъ основныхъ предпосылокъ духовной жизни и, въ частности, церковной традиціи... И потому-то попытка Ренана оказалась совершенно безнадежною и въ чисто «научномъ» отношеніи, что, при всей обширности его эрудиціи, она шла въ разрѣзъ съ основной природой изысканій въ области міра религіознаго, а именно она упустила изъ виду тѣснѣйшую связь отдѣльныхъ историческихъ «источниковъ» христіанства съ основнымъ его существомъ, даннымъ съ самаго начала. Поэтому-то и сама работа надъ этими источниками немислима безъ религіознаго озаренія. Эта работа уже сама по себѣ есть религіозное дѣланіе. И при всѣхъ — немалочисленныхъ — возраженіяхъ которыя могутъ быть сдѣланы по поводу той или иной работы представителей современнаго «духовнаго» направленія (въ томъ числѣ и разсмотрѣнныхъ выше вкратцѣ книгъ), огромную заслугу этого направленія составляетъ то, что оно воочію показало, что всякій актъ дѣйствительнаго познанія религіи есть уже самъ по себѣ актъ религіознаго дѣланія. Безъ религіознаго чувства нельзя познать религіи. Но и обратно: познавая ее — хотя-бы путемъ воссозданія внутренняго смысла ея памятниковъ, т.-е. разъясненія ея исторической и жизненной перспективы, — мы тѣмъ самымъ неизбежно *создаемъ* эту религію вновь, создаемъ ее именно — какъ религію.

Поэтому-то, вѣроятно, и ошибутся тѣ, кто считаетъ дѣло христіанства безнадежно проиграннымъ въ мірѣ, кто сдаетъ его въ архивъ и считаетъ его пѣсенку спѣтою. Многое заставляеть, напротивъ, предполагать, что дѣло его, въ извѣстномъ смыслѣ, только начинается. Во всякомъ случаѣ, новый, третій, путь познанія Евангеолія, каковы бы ни были совершаемыя порою на этомъ пути ошибки, направляется къ новому обрѣтенію, его, къ обрѣтенію его и многими изъ тѣхъ, кто въ наши дни потерялъ его. Ибо многіе дѣйствительно потеряли его. Его по-

теряли не только тѣ, кому помѣшалъ его сохранить — овладѣвшій деспотически ихъ сознаніемъ (подъ видомъ «свободы») чистый интеллектуализмъ. Его въ дѣйствительности потеряли и многіе изъ тѣхъ, кто вѣритъ въ то, что они еще держатъ его у себя въ рукахъ. На самомъ же дѣлѣ это ихъ Евангеліе не есть подлинное Евангеліе, но Евангеліе, перерожденное въ духѣ Великаго Инквизитора...

Не случайно, что у Достоевскаго сдѣланный Великимъ Инквизиторомъ подлогъ какъ разъ коренится въ области искушенія Господа въ пустынѣ. Эта точка составляетъ и для третьяго пути краеугольный камень всего пониманія Евангелій... Но духъ Великаго Инквизитора живетъ не только въ Римѣ. Онъ живетъ въ наши дни и въ кругахъ, борящихся съ Римомъ, въ кругахъ, мнящихъ себя свободными отъ него. И вина здѣсь, разумѣется, не въ Евангеліи, а въ несовершенномъ его *пониманіи*. Третій путь и служить прежде всего преодоленію въ этомъ пониманіи матеріализма. Таково, по крайней мѣрѣ, общее направленіе этого пути.

Александръ Салтыковъ.

НОВЫЯ КНИГИ

«О Достоевскомъ» сборникъ статей подъ редакціей
А. Л. Бема. Прага. 1929 стр. 164 — х)

Литература о Достоевскомъ огромна. И тѣмъ не менѣе научное его изученіе только начинается. Поэтому въ тѣхъ специальныхъ областяхъ, которыя до сихъ поръ почти не были затронуты общими обзорами его творчества, каждый день дѣлаются открытія, проливающія на него совершенно новый свѣтъ. Съ этой точки зрѣнія нельзя не привѣтствовать книгу А. Л. Бема, являющуюся результатомъ трудовъ руководимаго имъ семинара по изученію Достоевскаго (при Русскомъ Народномъ Университетѣ въ Прагѣ) и рассматривающую такіе моменты его творчества мимо которыхъ изслѣдователи обыкновенно проходили — совершенно ихъ не замѣлая.

Несмотря на то, что книга составлена изъ отдѣльныхъ статей, несвязанныхъ одной общей мыслью (въ нее вошли только нѣкоторыя, немногіе изъ рефератовъ, прочитанныхъ въ семинарѣ за время его четырехлѣтняго существованія) — нѣкоторый общій духъ въ ней можно уловить: это — стремленіе раскрыть внутренніе, символически означенные, моменты мысли Достоевскаго и притомъ преимущественно на основаніи анализа разныхъ его произведеній. Таковы статьи Д. Чижевскаго, Н. Осипова и А. Бема.

Первая изъ нихъ, озаглавленная «Къ проблемѣ двойника» (изъ книгъ о формализмѣ въ этикѣ) видитъ въ «неудавшейся» повѣсти «Двойникъ» не только эскизъ всего ученія Д. о личности и смыслѣ жизни человѣка, но и основныя черты для построенія философіи конкретнаго персонализма — въ противовѣсъ абстрактному этическому рационализму.

Проблема «двойника», гениально описанная Достоевскимъ съ точки зрѣнія психологіи и психіатріи, на самомъ дѣлѣ имѣетъ у него этико-онтологическій смыслъ. Двойничество есть результатъ раздвоенія личности, неукорененной въ абсолютномъ, опирающейся только на голый фактъ своего существованія и вслѣдствіе этого не имѣющей «своего мѣста» въ мірѣ теряющей себя. Такимъ образомъ двойничество яв-

ляется не только болѣзнью души, но діагнозомъ цѣлой духовной установки, самоопроверженіемъ определенной этической и антропологической системы. Это именно и придаетъ ему столь большое значеніе, что тема двойника возвращается почти во всѣхъ произведеніяхъ Д. Мы находимъ ее и въ Бѣсахъ и въ Подросткѣ и въ Братьяхъ Карамазовыхъ. Д. послѣдовательно анализируетъ двойничество съ точки зрѣнія психологіи, социологіи, этики и религіи. Для этого онъ экспериментировалъ надъ людьми разныхъ степеней одаренности (сѣрость Голд-кина, тонкость Версилова, сила Ставрогина, умъ Ивана Карамазова) и показываетъ, что въ этическомъ дѣйствованіи существеннымъ и неустраиваемымъ моментомъ является самъ его конкретный субъектъ, а не только образъ дѣйствованія, оцѣнкой котораго обычно ограничиваются отвлеченныя этическія системы. Этимъ, по мнѣнію, автора все ученіе переносится на совершенно новую почву, ибо формально логическія схемы должны быть замѣнены конкретными живыми людьми. Въ современной философіи эта реформа соответствуетъ позиціи М. Шелера (противъ Канта). Въ религіозномъ же отношеніи мы необходимо должны пойти дальше и указать на то что онтологически-персоналистическое пониманіе человѣка постулируетъ аскетическую этику въ качествѣ пути и агиографію въ качествѣ достиженія. Здѣсь однако останавливается и самъ Достоевскій, ибо основы аскетической мысли у него только намѣчены, а конкретные образы святости не могутъ считаться вѣрными съ точки зрѣнія какъ агиологіи (возраженія на Зосиму со стороны К. Леонтьева), такъ и агиографіи (отношеніе къ Зосимѣ оптинскихъ старцевъ).

Статья Д. Чижевскаго представляетъ собой чрезвычайный интересъ, ибо читаетъ въ твореніяхъ Д. тѣ «идеи», которыми онъ сознательно и бессознательно жилъ и относительно которыхъ всю жизнь боялся, что «ихъ не поймутъ».

Прекраснымъ дополненіемъ темы о Двойникѣ является очеркъ Н. Е. Осипова, давшего его психіатрическую оцѣнку на основаніи методовъ психоанализа. Читая эти «замѣтки» психіатра получаешь впечатлѣніе, что у автора вмѣсто глазъ — микроскопы; ибо каждое слово повѣсти раскрывается для него столь многими смыслами, что обычный на первый взглядъ текстъ превращается въ богатѣйшую психологическую документировку — какъ въ отношеніи героя повѣсти, такъ и ея автора. Специфической особенностью метода Н. Е. Осипова является то, что остроуміе и тонкость психоаналитическаго метода не остаются у него внѣшними въ воздухѣ, но связываются съ нѣкоторыми метафизическими построеніями (правда недостаточно ясно выраженными) берущими свое начало

въ русской философской традиціи. (Въ трудахъ Пр. С. Булгакова, С. Л. Франка, Н. О. Лосского).

Большая статья А. Л. Беме «Драматизация бреда» посвящена другому малонизслѣдованному раннему произведенію Д. — «Хозяинъ». Въ тонкомъ анализѣ этой хаотической на первый взглядъ повѣсти, авторъ поназываетъ, что въ основѣ ея лежатъ изслѣдованія той же проблемы подлинной реальности личности, жизненности и конкретности человеческого, могущаго потерять себя въ порывахъ собственнаго воображенія, вытѣсняющаго дѣйствительность и постепенно становящагося на ея мѣсто. Хозяинъ — это своеобразный трактатъ о взаимоотношеніяхъ «небыли и были», о реализаціи явленій внутренняго міра во внѣ, о «драматизаціи бреда», который въ острой формѣ носитъ характеръ психическаго заблужденія въ болѣе умѣренныхъ степеняхъ свѣдѣтельствуеетъ о творческомъ характерѣ воображенія, о спонтанности фантазирующей функціи души. Это положеніе проливаетъ совершенно новый свѣтъ на психологію творчества (въ данномъ случаѣ — по схемѣ: Катерина — Ордынцовъ — Достоевскій), которое часто является проецированіемъ во внѣ бредовыхъ видѣній автора, посредствомъ котораго онъ освобождается отъ ихъ фантазирующаго вліянія. Біографическіе факты соотв. эпохи жизни Д. — не только вполне подтверждаютъ эти мысли, но сами становятся понятными въ ихъ свѣтѣ. Такимъ образомъ устанавливается неразрывность тройственной цѣли отношеній: жизни автора (реальной и воображаемой), фабулы повѣствованія (фактически происходящаго въ повѣсти) и воспріятія дѣйствительности героями, — тѣмъ фантазмами, которыя частью возникаютъ подъ вліяніемъ дѣйствительности, а частью врываються въ нее какъ реальныя творческія силы. —

Статья В. В. Зѣнковскаго «Гоголь и Достоевскій» посвящена тѣмъ же проблемамъ психологіи подсознательнаго и его власти надъ человеческой жизнью. Двѣ темы, общія Д. и Гоголю, привлекли вниманіе автора: «подполье» (раскрывающееся у Д. какъ моральный хаосъ въ отличіе отъ Гоголя, который видѣлъ въ немъ безудержность душевныхъ силъ, освобожденныхъ очарованіемъ красоты); и значеніе эстетическихъ переживаній, которыя въ творчествахъ обоихъ писателей далеко выходятъ за предѣлы психологіи и становятся въ рядъ основныхъ мироустроющихъ и міропреображающихъ силъ (возрожденіе Чичикова и «красота спасетъ міръ») —

И. И. Лапшинъ въ статьяхъ «Какъ сложилась легенда о Бел. Инкв.» и «Образованіе типа Крафта въ Подросткѣ» дѣлаетъ рядъ сопоставленій, которыя поражаютъ какъ сво-

имъ содержаніемъ (почти полная идентичность мысли въ случаяхъ, гдѣ врядъ ли можно говорить о заимствованіяхъ и вліяніяхъ), такъ и выборомъ матеріала — совершенно неожиданнаго и мало-извѣстнаго. Съ мыслями Д. текстуально сходятся: стихотворныя породин на католическое духовенство XIII в., О. Контъ, Д. Штраусъ, Монтэнъ, Р. Вагнеръ... Сопоставленія И. И. Лапшина очень интересны въ качествѣ констатированія фантовъ (нечего не доказывающихъ); совокупность же ихъ создаетъ впечатлѣніе иѣкоторой тенденціи въ пониманіи самого Достоевскаго. Вѣра въ Бога какъ основной онтологическій фактъ дуохвной жизни человѣка оказывается съ этой точки зрѣнія не только неосуществленной, но врядъ ли даже вообще возможной. И эта мысль приписывается Д., который готовъ былъ «пожертвовать истиной, чтобы остаться со Христомъ»...

Блестяще написанная статья С. В. Завадскаго «Новое опредѣленіе драмы въ свѣтѣ романовъ Достоевскаго» опровергаетъ обычные опредѣленія теоріи словесности и устанавливаетъ новыя классификаціонныя формы литературныхъ произведеній. Авторъ дѣлитъ ихъ на «обращенныя къ читателю и обращенныя къ слушателю». Романъ пишется для отсутствующихъ (читателей); драма (въ обычномъ смыслѣ) — для присутствующихъ (созерцающихъ и слушающихъ). Но это нисколько не связано съ содержаніемъ литературнаго произведенія, которое можетъ быть подлинной трагедіей, изложенной въ формѣ романа. Въ этомъ отношеніи Д. заставляетъ насъ пересмотрѣть установленныя литературныя формы и признать, что жизнь искусства — глубже, значительнѣе и интереснѣе, чѣмъ его теорія.

Р. Плетневъ въ статьѣ «Земля» анализируетъ чрезвычайно важное для Д. понятіе «почвы», разносторонне раскрывающееся въ его религіи (Богородица—мать сыра земля), этикѣ (Раскольниковъ согрѣшилъ передъ землею, осквернилъ ее) и социологіи (точка зрѣнія почвенничества). По мнѣнію автора, — въ кускахъ земли завязана основа экстагическаго міроощущенія, коренящагося въ любви къ землѣ и рвущагося къ родному ей небу. Интереснѣйшая тема — требующая дальнейшей разработки, которая повидимому частично входитъ въ замыселъ автора въ его работѣ «Природа въ творчествѣ Д.», одною изъ главъ которой является данная статья.

Сказаннаго достаточно, чтобы сдѣлать излишней оцѣнку книги А. Л. Бема. Богатство темъ, новизна точекъ зрѣнія, глубина разработки говорятъ сами за себя и ставятъ эту книгу въ число значительныхъ изслѣдованій о Д. --- въ особенности въ отношеніи примѣненіяхъ въ ней методовъ. Можно пожелать

только одного: чтобы изданіе это разошлось какъ можно скорѣе, ибо съ этимъ связана возможность появленія въ свѣтъ II тома этого интереснѣйшаго сборника.

Л. Эандеръ.

Hanns Lilje «Das technische Zeitalter» Zweite, unveränderte Auflage. Furche-Verlag, Berlin 1928 стр. 175.

Эта небольшая книга выдержала за короткое время второе изданіе. Въ этомъ несомнѣнный признакъ своевременности темы. Дѣйствительно, нашъ вѣкъ заслуживаетъ наименованія «техническаго» по преимуществу. Это вѣкъ техническихъ чудесъ и техническихъ трагедій, изъ которыхъ самая страшная — война. Главная заслуга книги Лиле — постановка проблемы трагедіи техники («Die Tragik der Technik»). Трагедія техники здѣсь тѣсно связывается съ героическимъ и фаустовскимъ духомъ, съ тѣмъ, что Лиле вслѣдъ за Шпенглеромъ называетъ «фаустовской опасностью техники» («Die faustische Gefahr der Technik»).

Здѣсь заключено тонкое и острое видѣніе сущности проблемы. Въ самомъ дѣлѣ, хотя Фаустъ — величайшая поэма о современномъ человѣкѣ — написанъ въ эпоху расцвѣтавшего романтизма, но его символика раскрывается съ наибольшей полнотой лишь въ наше время. Фаустъ есть лишь въ сравнительно малой степени поэма о прошломъ (о переломѣ средневѣковья на порогѣ новаго времени). Въ гораздо большей степени эта поэма является повѣствованіемъ о настоящемъ и гаданіемъ о будущемъ.

Но — «неясенъ и смутенъ отвѣтъ». Финалъ второй части явно искусственнень и представляетъ попытку (быть можетъ бессознательную) отмахнуться отъ иныхъ, страшныхъ видѣній, ничего общаго съ небомъ не имѣющихъ. Фаустовскій духъ техники вѣрно опредѣляется Лиле словами Библии: — «будете, какъ боги» («Eritis sicut Deus» Быт. стр. 3,5) Отсюда — ожесточенная посясторонность, имманентность: «Das Drüben kann nich wenig kümmern». Сознаніе себя образомъ Божества («Wem denn? Ich Ebenbild der Gottheit!») приводитъ Фауста къ человѣкобожеству и имманентизму. Онъ начинаетъ магіей, а кончаетъ техникой. И какой техникой! Въ концѣ второй части передъ нами, несомнѣнно ... попытка выполнить «пятнѣтку». Діалектика исторіи обращаетъ эту послѣдовательность. Новое время началось съ техники и переходитъ къ магіи, къ страшной соціальной магіи. И, начавъ съ матеріализма, человѣчество пришло къ ожесточенію богоборчеству. Лиле правильно отмѣчаетъ, что

волевой порывъ быть переходной стадіей отъ матеріализма къ идеѣ техническаго безблагодатнаго преображенія міра — не только съ забвеніемъ первороднаго грѣха, но и съ использованием всѣхъ его слѣдствій. Современная техника, современная социальная магія острѣе, чѣмъ когда-либо — заставляетъ вспомнить пресловутую «басню о пчелахъ» Мандевилля: Постановка въ центрѣ фаустовской проблематики, констатированіе коренной двусмысленности техники (такъ-же, какъ впрочемъ, двусмысленность самъ Фаустъ) дѣлаетъ для Лилье необходимой тѣснѣйшую связь философіи техники съ богословско-евангельскими мотивами, равнымъ образомъ и съ этикой. Впрочемъ, Н. А. Бердяевъ давно уже высказывалъ и устно и печатно, что техника перестаетъ быть нейтральной этически — именно вслѣдствіе своихъ успѣховъ. Поэтому судьба современной цивилизаціи въ значительной степени зависитъ отъ того, какія силы воспользуются инструментомъ техники — злыя или добрыя. Хотя и «инструментъ» — тоже двусмысленность. Богословско-евангельская и этическая сторона философіи техники настолько первенствуютъ въ книгѣ Лилье, что это одно дѣлаетъ ее драгоценной для религіозно мыслящаго читателя. Надо, однако, замѣтить, что тематика у Лилье гораздо выше и интереснѣе выполненія. Книга — съ явно католическимъ уклономъ и написана, по всей вѣроятности, католикомъ, но въ ней мы видимъ лучшее, что можетъ дать католицизмъ въ столь важной темѣ нашей современности. Книга врядъ-ли будетъ принята и понята техниками, инженерами и вообще того типа служителями этого новаго Молоха, которымъ «при срубкѣ дуба для проведенія желѣзной дороги нѣтъ дѣла до того, что подъ этимъ дубомъ вчера цѣловались влюбленные». Впрочемъ, этого типа дѣлцы современной техники по причинѣ ужасающей духовной опустошенности и почти полного расчеловѣченія, сами являются не субъектами, а объектами философіи техники. Этого, къ сожалѣнію, не отмѣтилъ Лилье. Ихъ наиболѣе яркими выразителями въ нашу эпоху являются коммунисты, силовность которыхъ къ американизированной технике (съ безсиліемъ, однако, осуществить послѣднюю) — чрезвычайно характерна. Не коснулся Лилье и прометеевскаго духа, который является въ значительной степени предкомъ фаустовскихъ устремленій и даже заостряетъ ихъ иногда въ большей степени, чѣмъ это мы видимъ у гениальнаго автора «Вильгельма Мейстера».

В. Н. Ильинъ.